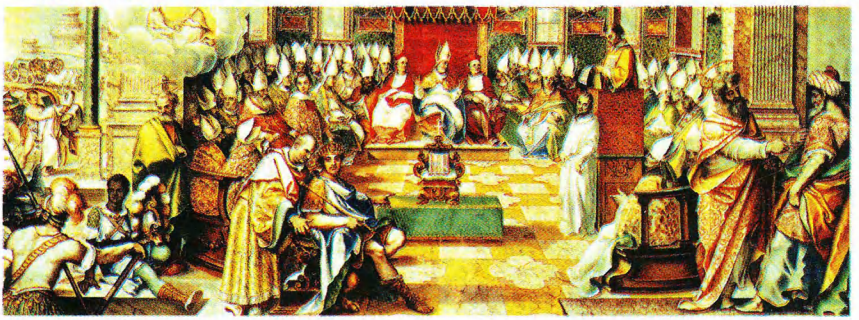
POLIROM

Yuri Stoyanov

TRADIȚIA ASCUNSĂ A EUROPEI

Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu



HISTORIA

Colecţia HISTORIA este coordonată de Mihai-Răzvan Ungureanu

Yuri Stoyanov (n. 1961) – absolvent al Universităţii din Sofia (1987). *Magister Artium* al aceleiaşi universităţi (1989). Stagii de cercetare la Oxford şi la Universitatea din Londra. *Frances A. Yates Fellow*, la Warburg Institute. A publicat numeroase studii despre misticismul iudaic şi creştin, istoria medievală a Balcanilor, mişcările eretice şi mistice din Evul Mediu.

Redactor: Dana Zămosteanu

Coperta colecţiei: Angela Rotaru-Serbenco

Yuri Stoyanov, *The Hidden Tradition in Europe. The secret history of medieval Christian heresy*

© 1994 Yuri Stoyanov (all rights reserved)

© 1999 by Editura POLIROM Iaşi, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

STOJANOV, YURI

Tradiţia ascunsă a Europei: istoria secretă a ereziei creştine în Evul Mediu / Yuri Stojanov; trad.: Radu Pavel Gheo – Iaşi: Polirom, 1999
280 p.; 24 cm (HISTORIA)

Bibliogr.
Index

ISBN: 973-683-350-X

I. Gheo, Radu Pavel

CIP: 28"04/14"

Printed in ROMANIA

Yuri Stoyanov

TRADIȚIA ASCUNSĂ A EUROPEI

Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu

Traducere de Radu Pavel Gheo

POLIROM
1999

PREFAŢĂ

În ultimele decenii, cîteva publicaţii de ţinută au îndrăznit să abordeze, cu mai mult sau mai puţin succes, enigmele şi miturile legate de Cavalerii Templieri, de confreria rosicruciană şi de începuturile francmasoneriei[1]. Străduindu-se să se orienteze în amestecul de realitate, mit şi închipuire existent, aceste studii au pătruns adînc într-un teritoriu al incertitudinilor, rezervat mult timp unei mitologii a societăţilor secrete, mitologie bine înrădăcinată în conştiinţa oamenilor. Au fost descoperite astfel contururile vagi ale unei istorii obscure, dar certe, a căror existenţă a fost umbrită de istoria oficială şi de aura de legendă creată ulterior. Dezvăluirea fragmentară a acestei „istorii tăinuite" a făcut posibilă studierea din mai multe perspective a unei chestiuni extrem de disputate: cea a rolului jucat de societăţile secrete, de rosicrucianism şi de francmasonerie la începuturile epocii moderne. Cîteva dintre cele mai complexe şi mai nelămurite evoluţii şi fluctuaţii de pe arena istoriei europene în perioada Renaşterii şi Reformei au fost judecate dintr-o perspectivă cu totul nouă. Mai mult, redescoperirea bogăţiei de sensuri şi a semnificaţiei istorice pe care au avut-o anumite tendinţe din cadrul ezoterismului european (kabbalismul ermetic şi rosicrucianismul ermetic) a oferit posibilităţi noi şi incitante de explorare şi înţelegere a marilor transformări petrecute în creştinătatea occidentală între secolele al XIV-lea şi al XVII-lea.

Cu toate că peisajul religios al Renaşterii a fost descris în amănunţime, istoria religioasă a Europei medievale a rămas plină de probleme nerezolvate şi de situaţii complexe care n-au fost complet analizate. S-ar părea că problemele religioase cele mai complicate şi mai controversate sînt cele puse de apariţia şi răspîndirea rapidă a dualismului medieval, „Marea Erezie" a bogomililor şi a catharilor. În Occident, „Marea Erezie" a apărut pretinzînd că reprezintă o religie secretă, o tradiţie tăinuită care se dezvoltase în Grecia şi în „alte cîteva ţări" încă de pe timpul apariţiei primilor martiri creştini[2]. Această „tradiţie ascunsă", denumită de obicei dualism creştin, a ajuns să se manifeste în Europa medievală urmînd două tendinţe principale. Conform celei dintîi, numită „monarhiană", există un singur Dumnezeu atotstăpînitor, însă universul material a fost creat şi luat în stăpînire de întîiul său născut, rebelul Satan sau Lucifer, Domnul din *Vechiul Testament*, în timp ce fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, a fost trimis în lume în întrupare omenească pentru „a mîntui ceea ce se pierduse" în perioada domniei satanice, prin botezul său în numele Duhului Sfînt şi prin foc. A doua tendinţă în „Marea Erezie", cea radicală, spune că Satan-Lucifer este fiul eternului Dumnezeu al Răului, care s-a ridicat la luptă împotriva Dumnezeului Binelui din ceruri, provocînd astfel căderea îngerilor, iar misiunea îngerului Hristos ar fi aceea de a elibera sufletele angelice din închisoarea trupurilor omeneşti. Încă se mai discută dacă aceste învăţături reprezintă o simplă erezie creştină sau dacă nu cumva – în cazul doctrinei radicale despre principiul etern al Răului – este vorba de fapt despre o religie de sine stătătoare, exterioară creştinismului.

Procesul de evoluție prin care o doctrină dualistă ascetică și mistică în cel mai înalt grad a ajuns o puternică forță socială și istorică, ba chiar o amenințare la adresa supremației Bisericii din diferite zone ale Europei, a fost un fenomen care a ridicat destule semne de întrebare, nu numai din perspectiva religiei. Mulți oameni ai Bisericii din epoca medievală au văzut în „Marea Erezie" o amenințătoare revigorare a vechiului adversar al creștinismului, maniheismul, motiv pentru care atît bogomilii, cît și catharii au ajuns să fie considerați în repetate rînduri „manihei". Istoria neomaniheismului european este cunoscută în principal din relatările caustice și deformate ale adversarilor și persecutorilor lor ortodocși. Cîteva dintre cele mai cunoscute și mai dramatice episoade ale acestei istorii sînt ruşinoasa cruciadă albigenză pornită împotriva catharilor în Languedoc, asediul cetății cathare din Montségur și primele campanii distrugătoare lansate de Inchiziție împotriva ereticilor. Povestea confruntării dintre secta catharilor și catolicism a constituit mult timp una din temele cele mai studiate, mai controversate și mai fascinante ale vremii, generatoare de mituri și de istorisiri romantice. Căderea cetății cathare Montségur, urmată de arderea în masă a catharilor *perfecti*, în locul cunoscut sub numele de „Cîmpia celor arși de vii", a ajuns să fie considerată o reprezentare simbolică a ceea ce Lawrence Durrell numea „un Termopile al sufletului gnostic", iar catharii înșiși își păstrează aura mistică ce îi caracterizează și influența îndelungată pe care au avut-o asupra imaginației europenilor.

Povestea catharilor din secolul al XIII-lea nu epuizează nici pe departe istoria complexă și tulbure a neomaniheismului în spațiul european. Așa cum au atestat nenumăratele dovezi descoperite, ramurile occidentală și orientală ale neomaniheismului sînt inseparabile atît istoric, cît și doctrinar. Ar fi imposibil să analizăm procesul de ascensiune și evoluție a catharismului fără să trasăm rutele îndepărtate ale misionarilor bogomili, de la întemeierea acestei mișcări în cadrul Imperiului bulgar, în secolul al X-lea, pînă la răspîndirea ei în întreg spațiul balcano-bizantin. Deoarece a avut un rol crucial în renașterea tradițiilor gnostic-dualiste în Europa medievală, bogomilismul reprezintă, fără nici o îndoială, unul dintre cele mai importante procese de evoluție din complexa și încețoșata istorie religioasă a Balcanilor pe tot parcursul Evului Mediu timpuriu. În lumea balcano-bizantină, bogomilismul avea să se extindă din Cappadocia înspre estul Asiei Mici, pînă în Dalmația și Bosnia, dar începuturile istoriei sale sînt legate indestructibil de fermentul religios din primul imperiu bulgar, după frămîntata sa creștinare produsă în a doua jumătate a secolului al IX-lea.

Plasat în partea de est a Peninsulei Balcanice, primul imperiu bulgar a fost una din cele mai puternice formațiuni politice din Europa Evului Mediu timpuriu; în unele perioade istorice granițele sale se întindeau de la Ucraina și Europa Centrală pînă la Marea Adriatică și Albania de azi. Fondat pe teritoriul Balcanilor, la vechea răspîntie a două civilizații, cea europeană și cea asiatică, el marca începutul unei noi epoci în istoria Balcanilor, epocă în care noi națiuni și monarhii s-au luptat pentru a obține supremația în Balcanii Evului Mediu, pînă în momentul în care regiunea a fost cucerită de otomani – în secolele al XIV-lea și al XV-lea – și integrată într-o versiune nouă, cea otomană, a califatului. Din momentul anexării Peninsulei Balcanice la Imperiul otoman, lumea balcanică a fost puternic izolată de Europa Occidentală și de ameițitoarele ei schimbări pe plan politic și religios. Totuși, reluarea contactelor sale cu Occidentul, petrecută în secolul al XIX-lea, a dus la o dezvăluire treptată a zbuciumatei sale istorii

medievale. Avînd o poziție strategică, de pod între Europa și Asia, dar și o istorie bogată în invazii și războaie de cucerire prelungite, zona Balcanilor a fost supusă pe tot parcursul Evului Mediu la nenumărate invazii și colonizări, care au dus la uluitoare combinații de rase și de culturi și la formarea unui conglomerat balcanic unic, multinațional și multireligios. Interesul tot mai mare pe care îl prezintă trecutul Balcanilor de două secole încoace dovedește că această zonă, dincolo de faptul că a reprezentat o scenă a confruntărilor dintre diverse credințe și religii, a fost și încă mai este un depozitar al multor tradiții culturale și religioase arhaice diverse, dintre care unele n-au fost nici pînă acum dezvăluite și studiate integral.

Peninsula Balcanică a constituit inima celei mai vechi civilizații preistorice din Europa, așa-numită „Vechea Europă" (7000-3500 î.Hr.), care se întindea de la Marea Adriatică pînă în vestul Ucrainei și de la Marea Egee pînă la cursul mijlociu al Dunării, Balcanii de est fiind căminul celui mai vechi tezaur de aur al omenirii (cca 4500-4000 î.Hr.)[3]. În perioada în care în sudul peninsulei înflorea civilizația elină, nordul și estul Balcanilor erau dominate de tracii indo-europeni, descriși de Herodot drept cea mai numeroasă rasă după cea a indienilor. Tracii apar în *Iliada* ca aliați ai troienilor împotriva grecilor și, într-adevăr, ei par a se apropia mult mai mult de sfera de influență culturală și religioasă a Asiei Mici, a Iranului și a lumii scitice decît de cea grecească propriu-zisă. Cu toate acestea, tracii au fost expuși tot mai mult influențelor grecești, iar mai tîrziu chiar unui proces de elenizare; unele dintre practicile și conceptele lor religioase aveau să-și exercite însă, la rîndul lor, influența asupra Eladei. Tracia a fost asociată îndeaproape cu tendințele „misterice" din religia greacă. Renumiți pentru incapacitatea lor de a se uni, tracii și-au întemeiat cu intermitențe regate în Balcani, în intervalele dintre perioadele de supremație a perșilor, macedonenilor și celților. La începuturile epocii creștine întreaga zonă balcanică a devenit însă o parte integrantă a Imperiului roman și a beneficiat de prosperitatea generală instaurată de *pax romana*. Începînd cu secolul al IV-lea d.Hr., stăpînirea romană și ulterior cea bizantină din această zonă au fost stînjenite de invaziile succesive ale „barbarilor" goți, huni și avari și de masiva afluență de populație slavă ce le-a urmat pe teritoriul peninsulei. La sfîrșitul secolului al VII-lea, bulgarii, a căror origine a constituit subiectul unor aprinse controverse, dar care și-au creat puternice afinități culturale și etnice cu populația nord-iraniană, au întemeiat în partea de est a Balcanilor primul imperiu bulgar, care se înfrunta cu Bizanțul pentru controlul asupra interiorului peninsulei.

În zorii celui dintîi sfîrșit de mileniu creștin, Imperiul bulgar a furnizat condițiile pentru apariția bogomilismului, care va pretinde că reprezintă Biserica creștină cea adevărată și tăinuită, Biserica de la Betleem și Capernaum. Din Bulgaria, bogomilismul s-a răspîndit repede, mai întîi în Grecia, în Asia Mică și în vestul Peninsulei Balcanice, ca mai apoi, pe la începutul secolului al XIII-lea, cronicile să avertizeze deja asupra pericolului reprezentat de erezia bulgarilor. Conform cronicii canonicului Robert, erezia tainică și „distrugătoare" a bulgarilor se răspîndise în multe colțuri ale Europei încă de la începutul secolului al XIII-lea, mai ales în sudul Franței, unde – în cronica scrisă de călugărul Alberic – erezia bulgară apare sub un nou nume, cel al străvechii erezii maniheiste „persane"[4]. Există suficiente dovezi care arată că primele călătorii ale misionarilor bogomili înspre centrul și vestul Europei au precipitat apariția catharismului. Bogomilismul a fost identificat de către oamenii Bisericii și inchizitorii din

Europa Occidentală drept „religia ascunsă" din spatele ereziei cathare şi, aşa cum s-a întîmplat şi cu varianta sa occidentală, răspîndirea bogomilismului a fost marcată de persecuţii religioase, autodafeuri şi cruciade. În mod inevitabil, bogomilismul a fost implicat frecvent în discuţiile deja istorice legate de presupusa erezie de care s-ar fi făcut vinovaţi Cavalerii Templieri sau de misterul comorii cathare de la Montségur. Totuşi, rolul pe care l-a jucat în evoluţia catharismului şi în istoria spirituală a Europei este, cu cîteva excepţii, mai degrabă recunoscut decît analizat. Situaţia este cel puţin ciudată, din moment ce bogomilii au lăsat urme de neşters pe scena religioasă a Europei şi în arhivele Inchiziţiei, unde erezia dualistă occidentală este uneori denumită *Haeresis Bulgarorum*. Evidenţierea eretismului *par excellence* al bogomililor bulgari se observă mai ales în Franţa, unde catharii au fost cunoscuţi sub nume diverse, cum ar fi *Bulgares*, *bogri*, *bugres* sau *bougres*; *bougres* şi „eretici" au devenit aici termeni sinonimi. Atunci cînd sofistul lui Rabelais, în capitolul al 20-lea din *Gargantua* (1534), îşi ameninţă adversarii că vor fi arşi de vii „asemenea unor *bougres*", el foloseşte termenul în mod greşit, deşi acesta pare sinonim cu „eretici". Termenul îşi pierduse însă valoarea asociată istoric cu ereticii dualişti din Evul Mediu. Această asociere era însă extrem de evidentă pentru marele predicator şi apărător al catolicismului care a fost Jacques Benigne Bossuet (1627-1704). În *Histoire des variations des églises protestantes*, Bossuet afirmă cu hotărîre că ereziile „maniheiste" din Occident îşi au rădăcinile în Bulgaria şi face aluzie la vechea tradiţie catolică potrivit căreia Bisericile maniheiste medievale din estul şi vestul Europei îşi au propriul lor suveran pontif, *le Pape des Albigeois*, care îşi are scaunul în Bulgaria[5]. În *Dicţionarul filosofic*, Voltaire atrăgea atenţia asupra faptului că termenul *bougres* devenise un nume generic dat ereticilor[6]. În învăţăturile religioase protestante, bogomilismul era uneori considerat o renaştere a adevăratului creştinism apostolic, iar bogomilii, datorită normelor lor austere de comportament etic şi moral, au fost apreciaţi drept „cei mai mari puritani ai Evului Mediu".

Faima atît de durabilă de care s-au bucurat bogomilii nu este prea surprinzătoare, din moment ce ei au constituit principala forţă care a stat la baza propagării neomaniheismului în Europa şi au reprezentat una din cele mai proteice şi mai tenace secte eretice clandestine din epoca medievală. Bogomilismul oferă mai puţine informaţii istorice concrete chiar decît catharismul, ca urmare a mărturiilor fragmentare şi tendenţioase referitoare la ciocnirea dintre creştinismul oficial şi neomaniheism. Strîngerea într-un tot coerent a diversităţii de informaţii incomplete şi contradictorii se bazează adesea pe presupuneri, motiv pentru care reconstituirea istoriei şi doctrinei bogomilismului a provocat permanente dispute.

Totuşi, unele studii mai recente, legate de subiecte dintre cele mai diverse, de la ciclul epic al Sfîntului Graal pînă la transformările pe care le-a suferit alchimia elenistică în Evul Mediu, au deschis noi căi de cercetare a istoriei şi doctrinei neomaniheismului medieval. Importanţa bogomilismului ca intermediar între estul şi vestul Europei şi ca depozitar al unor tradiţii ce păreau definitiv distruse de cercurile conducătoare ale creştinismului „normativ" nu este acceptată de toată lumea. Pentru a analiza provenienţa, esenţa şi continuitatea acestor tradiţii este necesar să urmărim în detaliu preistoria lor şi să plasăm neomaniheismul european într-un context istoric şi religios mult mai larg. Lucrarea de faţă va urmări cîteva dintre etapele şi modelele

esenţiale ale acestei istorii timpurii pe teritoriul Orientului Apropiat şi în lumea balcano-bizantină, istorie ce pare să fi avut o mare influenţă asupra doctrinelor dualismului medieval şi asupra evoluţiei acestuia.

Studiile referitoare la Marea Erezie au fost de multe ori păgubite de preconcepţiile teologice, ideologice sau chiar naţionaliste ale cercetătorilor înşişi, care au avut nu o dată tendinţa de a impune scenarii şi ipoteze generale bazate pe presupuneri de ordin metafizic şi ideologic. Cartea aceasta va încerca să ofere o sinteză a nenumăratelor informaţii existente şi să le încadreze – acolo unde este posibil – în bogatul lor context religios şi istoric. Studiul va conţine de asemenea teorii şi informaţii relevante de dată recentă, în măsura în care ele ar putea duce la unele abordări alternative ale problemelor istorice şi religioase ridicate de Marea Erezie. Aşa cum am amintit deja, istoria cunoscută a catharismului a fost studiată în amănunţime, dacă nu chiar cu prea multă acribie, încă de mult timp, începînd de la analiza amănunţită a cruciadei albigenze şi ajungînd la reconstruirea detaliată şi veridică a vieţii de zi cu zi în satul cathar Montaillou din Pirinei. Cartea aceasta va încerca să se concentreze mai mult asupra ramurii răsăritene a neomaniheismului european din lumea balcano-bizantină, pornind de la începuturile sale misterioase, în secolul al X-lea, şi ajungînd pînă la dispariţia sa şi mai misterioasă, cinci secole mai tîrziu.

CAPITOLUL I

REFORMA DUALISTĂ

În Europa medievală, bogomilismul şi catharismul au făcut să reînvie religiozitatea de tip dualist la sute de ani după ce creştinismul ortodox îşi învinsese, cel puţin teoretic, principalul adversar dualist, maniheismul, singura religie universală care s-a născut din marele haos spiritual ce domina Mesopotamia secolului al III-lea. Viziunea religioasă dualistă tradiţională, care separa atît realitatea spirituală, cît şi lumea sensibilă în două părţi cu totul opuse – domeniile Binelui şi cele ale Răului –, a atins în maniheism expresia sa cea mai elaborată şi mai influentă. Mai mult, Mani, fondatorul maniheismului, a afirmat că sistemul său dualist extrem de complex constituie esenţa tuturor religiilor şi stă la baza învăţăturilor lui Zoroastru, Buddha şi Hristos. Înainte de a ajunge la o răspîndire universală, tradiţia dualistă a trecut printr-o evoluţie limitată spaţial la teritoriul Iranului şi zona orientală a Mediteranei, evoluţie care a durat cîteva secole. Abia apoi, sub manifestarea sa maniheistă, ea a ajuns să se răspîndească din Mesopotamia pînă în nordul Africii, în Europa mediteraneană şi apoi mai departe, în Orientul Îndepărtat.

Răspîndirea şi popularitatea bogomilismului şi catharismului au marcat un alt punct culminant în istoria tradiţiei dualiste, după ce aceasta ajunsese să fie uitată aproape complet în Evul Mediu timpuriu. Renaşterea dualismului în interiorul creştinătăţii medievale a coincis cu propagarea mai multor tendinţe reformatoare şi anticlericale în miezul fervorii religioase din Europa Occidentală a secolelor al XII-lea şi al XIII-lea. Dualiştii şi sectanţii reformişti aveau în comun cîteva elemente cum ar fi ascetismul, traiul apostolic şi evlavia, combinate cu respingerea ierarhiei bisericeşti, despre care ei considerau că nu respectă tradiţiile apostolice. Deşi dualiştii medievali pretindeau că ei reprezintă adevărata şi neîntinata Biserică a lui Hristos şi că sînt succesorii apostolilor, învăţăturile lor se deosebeau de preceptele de bază ale dogmei creştine din mai multe puncte de vedere. Marea Erezie a fost asociată cu unele dintre cele mai importante şi mai provocatoare transformări religioase petrecute în Evul Mediu, însă – în ciuda aparentelor paralelisme cu mişcările reformatoare medievale – nu poate fi considerată pur şi simplu un precursor al Reformei protestante, aşa cum au sugerat adesea atît autorii catolici, cît şi cei protestanţi. Ţinînd cont de doctrina sa cardinală, după care lumea este creaţia şi cîmpul de luptă a două principii contrare, al unui creator bun şi al unuia rău, Marea Erezie pare a fi mai degrabă o încercare de reformă dualistă decît o reformă preluterană. Investigarea cadrului istoric şi religios în care apar bogomilismul şi catharismul este, bineînţeles,

de primă importanţă pentru înţelegerea rolului lor comun în istoria creştinismului din Evul Mediu. Iar acest rol nu poate fi evaluat obiectiv dacă îl judecăm separat de originile, transformările şi sinuoasa evoluţie proprii tradiţiei dualiste.

Cele două principii

Chiar în cadrul doctrinei dualiste, dualismul este definit în mod repetat ca învăţătura despre cele două principii. Conform faimosului opuscul cathar *Liber de duobus principiis*, pe lîngă principiul Binelui, care se manifestă prin Dumnezeu şi Iisus Hristos, mai există şi un altul, „cel al Răului, care este atotputernic în nelegiuiri, cel de la care derivă în mod esenţial şi exclusiv toată puterea Satanei şi a întunericului şi toate celelalte forţe care sînt inamicii adevăratului Dumnezeu Stăpînitor"[1]. Scrierea catharilor realizează o riguroasă apologie teologică a justiţiei şi atotputerniciei divine care se confruntă cu prezenţa Răului în lume. În această teodicee dualistă cosmosul este privit ca fiind creaţia şi cîmpul de bătălie al celor două principii contrare, Binele şi Răul sau lumina şi întunericul. Printre numeroasele şi diversele argumente pe care cărţulia le aduce în sprijinul teoriei coexistenţei principiilor Binelui şi Răului, unul face trimitere la Iisus, care i-a spus lui Matei (7 : 17-18) : „...însă pomul rău face roade rele. Nu poate pom bun să facă roade rele, nici pom rău să facă roade bune".

Tipul de dualism prezentat în *Liber de duobus principiis* a suscitat numeroase eforturi de investigare din perspectiva fenomenului istoric şi religios, precum şi de clasificare a principalelor sale variante[2]. Cîteva teorii mai vechi, conform cărora dualismul a apărut ca o reacţie împotriva monoteismului sau a reprezentat tranziţia de la politeism la monoteism, au fost abandonate aproape cu totul. Curente sau tendinţe dualiste există în toate religiile importante şi sînt adesea adoptate şi dezvoltate de către grupurile sectare marginale sau intransigente. De obicei, se face o distincţie clară între dualismul etic, unde Binele şi Răul sînt considerate contrare din punct de vedere moral, şi dualismul religios propriu-zis, în care Binele şi Răul reprezintă două principii absolute, fundamentale, antagonice şi ireconciliabile. Dualismul religios mai trebuie separat şi de diversele tipuri de dualism filosofic precum cel al lui Platon, cu dualităţile sale legate de trupul muritor şi sufletul nemuritor sau de lumea percepută prin simţuri şi lumea Ideilor eterne, inteligibilă doar prin gîndire. Esenţa dualismului religios constă de obicei în bătălia cosmică dintre forţele Binelui şi cele ale Răului ; interpretînd desfăşurarea acestei ciocniri atotcuprinzătoare dintre cele două principii, diferitele versiuni ale dualismului religios pot oferi soluţii opuse la principalele probleme religioase legate de realitatea divină, de creaţie şi de originea Răului. În aşa-numitul dualism cosmic, aşa cum este el reprezentat în zoroastrism, lumea materială este în esenţă o „creaţie a Binelui" ; deşi invadată de rău, de păcat şi de moarte, ea este proiectată astfel încît să aducă distrugerea

definitivă a forţei Răului. Dimpotrivă, dualismul anticosmic echivalează lumea fizică, trupul şi materia cu Răul, amăgirea şi întunericul, care sînt considerate cu totul opuse tărîmului spiritual, sufletului şi luminii. Dualismul anticosmic ajunge la manifestarea sa cea mai dramatică şi mai sugestivă în sistemele mitologice ale unor şcoli gnostice unde respingerea Dumnezeului-Creator (a Demiurgului) şi a universului său asumă forme extreme şi uneori violente.

Tipul de dualism platonic suflet – trup, aşa cum apare el în dialogurile lui Platon *Timaios* şi *Phaidon*, a influenţat importante dogme evreieşti şi creştine. În Antichitate, în culturile ezoteric-iniţiatice ale orfismului şi pitagorismului, se cultiva o opoziţie dualistă spirit – materie, împreună cu un ascetism riguros. Învăţătura orfic-pitagorică despre trupul fizic ca mormînt al sufletului divin şi nemuritor este împărtăşită şi de tipul de religiozitate gnostică, cu accentul implicit pus pe salvarea „scînteii divine" a omului din închisoarea trupească.

Alte cîteva elemente ce individualizează credinţa dualistă sînt legate de sursa şi destinul Răului. Principiul Răului este fie primordial şi etern, fie primordial dar condamnat să dispară la sfîrşitul istoriei, fie un element secundar provenind dintr-o cauză primă atotputernică. Ultimul tip este de obicei catalogat drept dualism moderat, temperat sau „monarhian", regăsindu-se într-o elaborare completă în sistemele gnostice clasice. Doctrina conform căreia Binele şi Răul ori lumina şi întunericul provin din două principii independente care coexistă în eternitate şi sînt inevitabil în permanent conflict unul cu celălalt este de obicei denumită dualism radical sau absolut.

În anumite tradiţii religioase diversele tipuri de dualism se pot contopi şi pot apărea în complicate combinaţii cu unele concepţii monoteiste şi politeiste. Însă cele mai rezistente şi mai influente formulări ale dualismului au fost elaborate în universul religios iranian, unde au fost influenţate de reforma dualistă a zoroastrismului, cu dramaticele sale revelaţii asupra războiului omniprezent dintre cele două spirite gemene primordiale, un război purtat cu „gîndul, vorba şi fapta".

Spiritele gemene

Începuturile biografiei marelui lider şi reformator religios al Iranului, Zoroastru (Zarathustra), şi ale religiei sale, revelată pe cale divină şi considerată a fi „singura religie profetică produsă vreodată de rasa ariană"[3], rămîn încă nesigure şi controversate. Teorii extrem de contradictorii continuă să fixeze epoca misiunii sale profetice la date dintre cele mai diferite, cum ar fi 1700-1400 î.Hr., 1400-1000 î.Hr. sau 1000-600 î.Hr. Dacă prima dintre variante ar putea fi atestată, ar însemna că zoroastrismul ar deveni cea mai veche religie din lume revelată pe cale divină. Cîteva dintre preceptele de bază ale zoroastrismului par a fi fost acceptate şi dezvoltate, direct sau indirect, în iudaism, creştinism sau islamism. În timp ce

unele surse clasice greceşti îl plasează pe Zoroastru în preistorie, cu 5.000 de ani înainte de războiul troian sau cu 6.000 de ani înaintea lui Platon, în cronologia sacră a zoroastrismului, aşa cum a fost ea prezentată în tratatul zoroastrian *Bundahišn*, coborîrea din ceruri a preotului şi profetului Zoroastru deschide cel de-al zecelea mileniu, cel al Capricornului, iar data impusă de tradiţie este cu 258 de ani înainte de epoca lui Alexandru cel Mare (336-323 î.Hr.)[4]. Studii recente plasează reforma lui Zoroastru aproximativ la începutul primului mileniu î.Hr.[5] şi indică zona central-răsăriteană a Iranului drept leagăn al zoroastrismului originar (cunoscut şi sub numele de mazdeism sau „dreapta religie a adoratorilor lui Mazdā"). O legendă preluată de Eusebios şi Augustin plasează locul naşterii lui Zoroastru în vechiul teritoriu al Bactriei, regiune delimitată de rîul Oxus (Amu Darya) şi ramificaţia vestică a munţilor Himalaia, Hindu Kush[6]. Apreciată mai tîrziu drept „Nestemata Iranului", Bactria a jucat cu siguranţă un rol foarte important în răspîndirea zoroastrismului abia întemeiat. Adevărul este că în istoria religioasă a Eurasiei, principalul oraş al Bactriei, Balkh, a fost sortit să devină succesiv un centru vestit al elenismului, al budismului şi apoi al islamului.

Atît în Iran, cît şi în afara teritoriului său viaţa lui Zoroastru a dat naştere tot mai multor legende şi parabole sugestive. Presupusa sa moarte violentă la vîrsta de 77 de ani a făcut posibilă proliferarea altor legende: conform unei legende persane, el a fost măcelărit într-un templu al focului din Balkh în timpul unei invazii a turanilor, împreună cu optzeci de preoţi al căror sînge a înăbuşit focul[7]. Figura lui Zoroastru a dobîndit o popularitate remarcabilă şi în afara Iranului; în Grecia, entuziasmul timpuriu al Academiei Platonice pentru Zoroastru a fost descris ca ajungînd „pînă la intoxicare, aşa cum a fost cu redescoperirea filosofiei indiene prin intermediul lui Schopenhauer"[8]. O dată cu răspîndirea legendelor despre Zoroastru în afara Iranului, profetul a început să fie venerat în cadrul unor tradiţii religioase şi culturale ca filosof arhetipal, magician şi maestru al ştiinţei şi astronomiei. Pe lîngă atributele de profet şi vrăjitor, în unele tradiţii Zoroastru l-a primit şi pe acela de rege-magician al Bactriei, care s-a înfruntat cu semi-mitologica regină Semiramis (Sammuramat)[9] a Asiriei, regină avînd cîteva din trăsăturile zeiţei babiloniene a dragostei şi războiului, Ishtar, şi care a intrat în legendă ca întemeietoare a Babilonului şi a templului închinat zeului său tutelar, Bel Marduk. Tradiţiile orale evreieşti îl identifică pe Zoroastru cu Baruh, scribul lui Ieremia, în timp ce legendele siriene îl asociază pe Zoroastru, „profet al magicienilor", cu biblicul Valaam. În tradiţia creştină, Zoroastru poate fi recunoscut sub chipul lui Nimrod sau sub cel al lui Ham, fiul lui Lot, şi este înfăţişat ca un vrăjitor mai presus de toţi vrăjitorii, cel care invoca stelele şi care, în cele din urmă, a fost mistuit de focul ceresc[10]. Imaginea de vrăjitor suprem a lui Zoroastru – numele său a fost interpretat ca însemnînd „stea vie" sau „lumină stelară" – s-a păstrat şi în Evul Mediu. În *Historia Scholastica* a lui Petru Comestor (m. 1179), care trasează istoria biblică de la *Geneză* pînă în perioada marcată de *Faptele Apostolilor*, Zoroastru apare ca

inventator al magiei, cel care a înscris cele şapte arte pe şapte coloane[11]. În secolul al XV-lea, în miezul Renaşterii, conducătorul noii Academii platonice din Florenţa, Marsilio Ficino, a susţinut existenţa unei tradiţii teologice păgîne pornind de la Zoroastru, ajungînd prin Hermes Trismegistus la Orfeu şi Pitagora şi culminînd cu Platon[12]. Patru secole mai tîrziu, Nietzsche l-a folosit pe Zoroastru ca propovăduitor al noii sale viziuni în cea mai cunoscută carte a sa, *Aşa grăit-a Zarathustra*, aducînd încă o dată un omagiu lui Zoroastru şi pentru ceea ce el considera a fi viziunea persană asupra istoriei ca un „mare tot", o succesiune de cicluri de cîte o mie de ani, fiecare dintre ele fiind dominat de un profet[13]. În *Ecce Homo*, Nietzsche îi atribuie lui Zoroastru paternitatea ideii că lupta dintre Bine şi Rău constituie „adevăratul motor al existenţei" şi crearea „celei mai rău prevestitoare erori", adică morala. Pentru Nietzsche, unicitatea profetului persan în istoria omenirii a fost aceea de a fi reprezentat exact „opusul unui imoral"; de aceea el trebuia invocat în noua *Evanghelie* „zoroastriană" a „autodepăşirii moralistului în contrariul său", adică în Nietzsche însuşi, care se autodenumise „întîiul imoralist".

Într-adevăr, mesajul religios al lui Zoroastru a fost susţinut de noua morală şi de viziunea dualistă a luptei eterne dintre Bine şi Rău, luptă care îl punea pe om în faţa căilor adverse ale Adevărului şi Neadevărului. Pe măsură ce zoroastrismul a apărut şi s-a răspîndit, la început numai în zona estică a Iranului, apoi tot mai departe, el a preluat şi modificat credinţele şi zeităţile tradiţionale ale religiilor arhaice din ramura indo-iraniană a popoarelor indo-europene, fenomen de altfel inevitabil. Ceea ce deosebeşte acut zoroastrismul de politeismul Indiei vedice, cu multitudinea sa de zei şi semizei, este venerarea unei singure zeităţi supreme, Ahura Mazdā (Stăpînul Înţelept), care apare ca „cel dintru început şi cel de pe urmă", singurul creator şi sprijin al lumii materiale şi al celei spirituale, singurul demn de a fi adorat. Ahura Mazdā a fost, probabil, unul dintre zeii tutelari sau *ahura* (*asura* la hinduşi) din panteonul arian, dar – o dată cu reforma zoroastriană – el i-a umbrit pe ceilalţi *ahura* şi a trecut înaintea altor zeităţi ariene străvechi cum era Mitra, zeu al luminii şi al justiţiei. Dumnezeu necreat şi întruchipînd Binele suprem, Ahura Mazdā este creatorul a tot ce există (*Yasna*, 44 : 7) şi stă la originea altor zeităţi mai puţin benefice.

Perspectiva tradiţională asupra zoroastrismului ca „monoteism dualist" a fost permanent contrazisă şi redefinită în cadrul istoric al unor civilizaţii monoteiste cum sînt cea iudaică, cea creştină şi cea islamică. Ceea ce rămînea evident pentru toată lumea era faptul că dualismul şi înfruntarea dintre Bine şi Rău stau la baza viziunii zoroastrismului asupra planului realităţii divine: formularea sa clasică se regăseşte în culegerea de imnuri *Gāthā*, care constituie cea mai veche parte „psalmică" a Scripturilor zoroastrismului, *Avesta*[14], şi este atribuită chiar lui Zoroastru. Aceste *Gāthā* ale lui Zoroastru sînt cuprinse în partea din *Avesta* numită *Yasna* (Acte de credinţă) (28-53), iar versetele lor profetice, aluzive şi adesea ermetice, fac ca aceste imnuri să pară şi acum „o carte legată cu şapte peceţi"[15]. Ambiguităţile

şi structurile complexe omniprezente în *Gāthā* se remarcă şi în *Yasna* 30, unde Zoroastru explică învăţătura căilor contrare ale Spiritelor primordiale gemene care sînt „renumite ca duşmani neîmpăcaţi". Aceste două Spirite sînt Spanta Mainyu („Spiritul Sacru" sau „Binefăcător") şi Angra Mainyu („Spiritul Negator" sau „Distructiv"). Se sugerează că ele ar fi Spirite gemene, în timp ce Ahura Mazdă este desemnat drept tatăl „Spiritului Sacru" (*Yasna*, 47 : 3). Ambele Spirite par născute din Ahura Mazdă, însă declaraţiile lui Zoroastru sînt laconice şi greu de interpretat, constituind o enigmă teologică ce a suscitat permanente discuţii şi soluţii dintre cele mai diverse, atît în cadrul teologiei zoroastriene, cît şi în cel al cercetărilor moderne[16]. Cînd se întîlnesc pentru prima dată, Spiritele gemene creează viaţa şi neviaţa (moartea) şi evoluează ca spirite antitetice, al Binelui şi al Răului, prin crearea unor opţiuni morale conflictuale între *aša* (adevăr) şi *druj* (neadevăr), cele două principii fundamentale care stau la baza dualismului etic al zoroastrismului. Totuşi, poziţia Spiritelor gemene înainte de acest conflict (şi în special cea a lui Angra Mainyu) rămîne cumva nelămurită. Discuţia tradiţională referitoare la statutul lui Angra Mainyu în zoroastrismul timpuriu porneşte de la întrebarea dacă el era rău prin natura sa ori prin opţiune, adică, dacă alesese „Neadevărul" fiind predeterminat de natura lui sau ajunsese la acest rezultat printr-o opţiune proprie şi liberă[17]. Ideea alegerii libere este fundamentală pentru zoroastrism şi pare mult mai probabil ca originea Răului să nu stea în caracterul înnăscut al lui Angra Mainyu, ci să fi fost activată în lume printr-o alegere, prin opţiunea acestuia pentru neadevăr şi pentru înfăptuirea „celor mai rele lucruri". Sigur este că Angra Mainyu, Spiritul rău, a ales de la început să întruchipeze şi să inaugureze calea gîndurilor, vorbelor şi faptelor rele şi a devenit marele oponent al lui Ahura Mazdă şi al creaţiei sale bune. Antagonismul dintre Ahura Mazdă şi Spiritul Distrugător este ireconciliabil şi Spiritul Sacru îl abordează pe geamănul său rău cu formularea tranşantă a opoziţiei dintre ei: „Nici gîndurile, nici învăţăturile ori planurile noastre, nici deciziile sau vorbele şi nici acţiunile, ideile ori sufletele noastre nu sînt în armonie" (*Yasna*, 45 : 2).

În zoroastrism, „alegerea greşită" a lui Angra Mainyu, aceea de a face „lucrurile cele mai rele", a fost adoptată de o serie de *deva* (zei) cum ar fi Indra din panteonul tradiţional indo-iranian (arian). În timp ce în India aceşti *deva* îi elimină în cele din urmă pe *asura*, în zoroastrismul iranian ei sînt trimişi cu forţa înspre teritoriul lor „demonic, născut din gînduri rele, din înşelăciune şi lipsă de cuviinţă" (*Yasna*, 32 : 3). La vremea alegerii primordiale *deva* au fost ispitiţi de către „Înşelător", motiv pentru care au ales „gîndirea cea mai rea" şi „s-au prăvălit în mînie, cu care au molipsit lumea şi omenirea" (*Yasna*, 30 : 6). În timp ce demonicii *deva* au fost condamnaţi ca făpturi ale Răului simbolizat de Angra Mainyu, el însuşi a fost denumit *Devanam Deva*, Demon peste Demoni[18].

Opţiunea lui Angra Mainyu şi a zeităţilor *deva* precum şi atacul lor violent asupra lumii rămîn coordonate fundamentale ale viziunii religioase a zoroastris-

mului, iar o secţiune separată din *Avesta*, numită *Vendidad* (Legea împotriva zeilor *deva*), include formule de purificare rituală şi de exorcizare a acestor *deva*. Făpturile spirituale care trebuie invocate ca sprijin sînt Ameša Spanta, cei şase Nemuritori „Benefici" sau „Sacri" numiţi de Ahura Mazdā şi care, împreună cu Spanta Mainyu, formează „generosul" septet divin al zoroastrismului. O reflectare a acestui septet este categoria celor şapte arhangheli care apar mai tîrziu în religia iudaică şi în cea creştină. Ameša Spanta întruchipează virtuţile lui Ahura Mazdā, printre care Gîndirea cea bună, Adevărul desăvîrşit, Stăpînirea cea dorită etc. ; împreună cu Stăpînul Înţelept, ei încep să evoce şi alte zeităţi benefice, într-un proces care ajunge să recupereze mai multe divinităţi arhaice din rîndul zeilor *yazata* (cei demni de veneraţie) ai zoroastrismului[19].

Noul sistem de valori morale şi spirituale introdus de Zoroastru a provocat o reformă a religiei arhaice indo-iraniene, reformă care a deschis o nouă epocă şi a provocat dispariţia unor practici iniţiatice şi sacrificiale cum erau, de pildă, jertfele sîngeroase. Erau respinse cu îndîrjire mai ales ritualurile orgiastice şi extatice asociate cu adorarea unor *deva* războinici decăzuţi, iar preoţii acestora erau condamnaţi ca „intriganţi şi sacrificatori" care invocă forţele malefice ale Răului şi înşelăciunii, urmîndu-l pe Angra Mainyu. În pofida rupturii cu o parte a formalismului ritual al tradiţiei preoţilor indo-iranieni, zoroastrismul a dezvoltat unele concepte ale misticismului indo-iranian sau arian, concentrat pe viziuni supranaturale şi pe iluminare mistică. Noua religie a păstrat chiar anumite manifestări cultice care puteau fi spiritualizate şi reconciliate cu etica zoroastrismului[20]. S-a păstrat, printre altele, cultul focului, care a devenit un cult fundamental al acestei religii, deoarece focul era considerat a poseda „puterea Adevărului" (*Yasna*, 43 : 4) şi era asociat cu Spiritul Sacru al lui Ahura Mazdā (*Yasna*, 36 : 3).

Soluţia oferită de zoroastrism la enigma eternă a originii Răului îl absolvă pe Ahura Mazdā (mai tîrziu simplificat în Ohrmazd), creatorul bun şi drept la modul absolut, cel care a făcut lumea materială şi pe cea spirituală, de orice vină legată de prezenţa Răului şi a suferinţei în creaţia sa. Conform opiniei unor parşi, zoroastrieni moderni, spiritele gemene amintite s-au născut ca forţe opuse, dar complementare, de stabilitate şi distrugere, reprezentînd cei doi poli ai puterii lui Ahura Mazdā[21] ; nu se ştie însă sigur dacă această perspectivă era valabilă şi în trecutul mai îndepărtat, la începuturile zoroastrismului. În zoroastrismul tradiţional Răul pare să se fi ivit în lume ca o consecinţă a alegerii necondiţionate a Neadevărului de către Angra Mainyu (numit mai tîrziu Ahriman), care este totuşi predestinat să fie învins şi redus la neputinţă de către Ahura Mazdā cînd va veni sfîrşitul timpului istoric. Istoria sacră a zoroastrismului a ajuns să fie împărţită în cele „Trei Perioade" : Perioada Primă este caracterizată prin perfecţiunea originară a „Creaţiei Bune" a lui Ahura Mazdā, atît în latura materială, cît şi în cea spirituală ; Perioada Amestecului dintre Bine şi Rău, amestec provocat de pătrunderea Spiritului Distructiv în universul material, reprezintă epoca de mijloc ; cea din urmă este Perioada Separării

celor două Spirite ostile, cel al Binelui şi cel al Răului, şi a purificării finale a lumii[22]. În Perioada Primă creaţia lui Ahura Mazdă există în două stări: spirituală sau ideală (*mēnōk*) şi materială (*gētīk*), iar Angra Mainyu nu este în stare să îi corupă latura spirituală, deoarece nu poate să-şi transfere propriile creaţii din starea spirituală în cea materială. Aspectul fizic al creaţiei lui Ahura Mazdă este însă vulnerabil în faţa asaltului lui Angra Mainyu şi, după formarea lumii materiale, este supus atacului violent al Spiritului Distructiv, atac care marchează începutul celei de-a doua epoci, Perioada de Amestec al celor două principii, cel al Binelui şi cel al Răului.

Perspectiva zoroastriană asupra istoriei lumii a fost elaborată cu şi mai multă minuţiozitate în următoarele etape şi, într-o schemă a procesului de evoluţie cosmică, a ajuns să acopere 12.000 de ani, din care primii 3.000 reprezintă perioada „creaţiei ideale". Restul de 9.000 de ani constituie o epocă de rivalitate cosmică în care, conform schemei prezentate în *Bundahišn* (1 : 28), trei milenii vor fi complet dominate de Ohrmazd (Ahura Mazdă), alte trei milenii vor sta sub semnul unui amestec între Ohrmazd şi Ahriman (Angra Mainyu), care se vor lupta fără întrerupere, iar la final, în ultimele trei milenii, Ahriman va fi înfrînt şi i se vor lua puterile. În eshatologia zoroastriană ultima perioadă va culmina cu pogorîrea din ceruri a unui Mîntuitor al Lumii, născut dintr-o fecioară, care se va numi Saošyant. El va fi conceput din sămînţa lui Zoroastru, păstrată în mod miraculos într-un lac; alte istorii sacre pomenesc de trei fii ai lui Zoroastru, născuţi după moartea lui, fii care vor apărea ca Saošyant (mîntuitori) la sfîrşitul fiecărei perioade de trei mii de ani. Saošyant, liderul mesianic al Celor Neprihăniţi, va conduce ultimele războaie sfinte împotriva forţelor Răului şi va reînvia trupurile celor morţi, care se vor uni din nou cu sufletele lor. Reînvierea lor va pregăti Judecata de Apoi şi separarea celor mîntuiţi de cei condamnaţi, ultimii fiind obligaţi să înfrunte o supremă tortură a focului şi să treacă peste rîuri de metal topit – „focul pur" şi „fierul topit", simbolul pedepsei lui Ahura Mazdă (*Yasna*, 51 : 9). În timp ce omenirea este curăţită de rău şi de corupţie, metalul topit va arde ultimele rămăşiţe ale „Neadevărului" şi va curge pînă şi prin iad pentru a-l curăţa de putreziciune. În lumea izbăvită de rău creaţia materială va deveni nemuritoare.

Omul este pus în faţa sarcinii morale de a alege de bunăvoie între cele două căi, cea a Binelui şi cea a Răului, în gigantica dramă cosmică a războiului dezlănţuit între Spiritul Sacru şi cel Distructiv. La judecata individuală şi imediată a sufletului după moarte, pe aşa-numitul „Pod al Alegerii", dar şi la judecata universală care va avea loc atunci cînd Ahura Mazdă îşi va reînnoi pentru eternitate Creaţia Bună, fiecare om va fi tras la răspundere pentru modul în care s-a folosit de propria libertate de alegere. La cea dintîi judecată sufletele drepte se înalţă pînă în paradisul zoroastrian, în „Casa Cîntecului", iar cei ticăloşi şi „cei care distrug această lume" sînt aruncaţi în iadul zoroastrian, „Casa Gîndirii Greşite" sau „Casa Neadevărului",

unde sînt condamnaţi la „o îndelungată perioadă de mizerie, întuneric, mîncare stricată şi vaiete de jale" (*Yasna*, 31 : 20). Cei ale căror fapte bune atîrnă în balanţă la fel ca şi cele rele (*Yasna*, 33 : 1) sînt trimişi în sfera intermediară a Hamistagan-ului (tărîmul celor „amestecaţi"). Imediat după învierea trupurilor, ce se va petrece la Judecata de Apoi, cei mîntuiţi vor fi trimişi trei zile în paradis, iar cei condamnaţi vor mai avea de petrecut trei zile de pedeapsă în iad. La judecata focului ce va urma, descrisă foarte realist în *Bundahišn* (34 : 18-19), cei mîntuiţi vor trece prin rîurile de metal încins ca şi cum ar merge prin lapte călduţ, pe cînd pentru cei condamnaţi încercarea va fi exact o trecere prin „foc pur" şi „metal topit". Acestea vor distruge ceea ce este făţarnic şi vor păstra doar ceea ce este neprihănit (*Yasna*, 31 : 19 ; 51 : 19). Conform textului din *Gāthā*, cei răi vor fi condamnaţi la moarte veşnică[23] ; în schimb, eshatologia zoroastrismului de mai tîrziu, după înfruntarea finală toate făpturile umane apar curăţite de păcate, lăudîndu-l într-un singur glas pe Ahura Mazdā, devenit nemuritor în mijlocul noii sale Creaţii Bune (*Bundahišn*, 34 : 20-21). La vremea învierii, Saošyant va face „sacrificiul celui întors din moarte", în cadrul căruia va fi jertfit taurul Hadhayans, pentru ca din grăsimea lui să se prepare licoarea nemuririi, care va fi apoi dată tuturor oamenilor. Astfel, ei vor deveni cu toţii nemuritori. Reînnoirea eshatologică a macrocosmosului condensează prestabilita victorie a lui Ahura Mazdā asupra principiului Răului şi al distrugerii şi viitoarea mîntuire a tuturor celor ce sînt. Creaţia Bună este readusă la perfecţiunea şi strălucirea avute înainte de asaltul Răului, iar din acest moment ea va rămîne incoruptibilă sub domnia eternă a Stăpînului Înţelept. Angra Mainyu este prăvălit din ceruri, i se ia orice putere şi este aruncat „în beznă şi mohorală", unde puterea şi armele sale distructive vor fi pecetluite pentru totdeauna (*Bundahišn*, 34 : 30).

Reforma zoroastriană a dat în mod evident prioritate doctrinei acestei transfigurări finale predestinate a lumii, opusă scenariului religios arhaic, centrat pe reînnoirea ciclică a universului. Aşteptarea zeloasă a Judecăţii de Apoi şi a glorificării supreme a existenţei reprezintă una dintre temele dominante prezente în *Gāthā*. Celelalte texte ale *Avestei*, din care cea mai mare parte par să se fi pierdut, reflectă perioade ulterioare de dezvoltare şi extindere a Religiei Bune a lui Ahura Mazdā. De-a lungul istoriei sale zoroastrismul a fost nevoit să înfrunte vicisitudini şi transformări, dar a păstrat viziunea dualistă originară a lui Zoroastru, referitoare la cele două principii spirituale care se înfruntă de la începutul lumii şi la triumful inevitabil al lui Ahura Mazdā, creatorul universului, în zilele de pe urmă ale lumii. Zoroastrismul mai păstrează şi credinţa în Creaţia Bună a lui Ahura Mazdā, în care lumea spiritului şi cea a materiei sînt legate inextricabil una de alta, omul însuşi fiind o imagine a macrocosmosului, iar trupul său – podoaba şi arma sufletului.

Trupul şi spiritul

În esenţa sa zoroastrismul a rămas o religie activă şi susţinătoare a vieţii. Dualismul său, cu cele două spirite, al Binelui şi al Răului, nu include şi o opoziţie între suflet şi trup. Trupul era privit ca o parte esenţială şi indispensabilă a Creaţiei Bune, un instrument al sufletului, motiv pentru care de-a lungul istoriei zoroastrismului s-a renunţat tot mai mult la celibat şi la ascetism. Un tip de dualism tranşant între trup şi suflet avea să devină esenţa spiritului religios al orfismului, un curent important din cadrul misterelor greceşti, apărut în secolul al VI-lea şi care, în afară de zona Balcanilor, a ajuns să îşi exercite influenţa şi în Creta, Cipru şi sudul Italiei.

Numit de obicei „picătura de sînge străin din venele grecilor", orfismul îşi trage numele de la miticul poet şi cîntăreţ prehomeric Orfeu, căruia i-au fost atribuite multe dintre scrierile orfice[24]. Dacă luăm ca model scrierile anticilor, genealogia mitologică a lui Orfeu este incertă. El apare drept fiu al lui Apollo sau al regelui trac Oiagros, a cărui dinastie se spune că ar fi fost întemeiată de Dionysos (Bacchus) atunci cînd zeul a invadat Europa, venind din Asia prin Helespont, şi l-a detronat pe regele trac Licurg, care îi era duşman (Diodor din Sicilia, 3 : 65.4-7). După Diodor, noua dinastie dionisiacă instaurată în Tracia a fost iniţiată în ritualurile secrete ale misterelor dionisiace şi, cu toate că pare să fi venit din Anatolia, însuşi Dionysos este considerat de autorii antici drept un zeu trac[25]. Diferite texte mitologice relatează despre cuceririle lui Dionysos şi despre cultul său existent în Tracia, Grecia şi chiar în India, pe care se spune că zeul ar fi traversat-o în fruntea unei armate numeroase, numită „soldaţii lui Dionysos". Cu această ocazie el le-ar fi adus indienilor civilizaţia şi vinul (Diodor din Sicilia, 2 : 38.3-39). Orfismul antic avea conexiuni strînse cu misterele dionisiace (bahice), iar Diodor consideră că la originea riturilor orfice stau modificările aduse de Orfeu în cadrul ritualurilor iniţiatice de tip dionisiac, moştenite de civilizaţia antică (Diodor din Sicilia, 3 : 65.6). În Tracia, ca şi în Grecia, misterele dionisiace urmăreau să îl conducă pe iniţiat, numit *bacchus*, în „imperiul zeului", adică la descoperirea divinităţii din sine printr-o experienţă extatică şi transfiguratoare, însă tot aceste mistere erau asociate şi cu profetismul. Legendara figură a lui Orfeu apare strîns legată de sfera religioasă a tracilor, cu puternicele lor curente spiritualiste şi cu recunoscutul lor interes pentru viaţa de apoi, care le impunea unor triburi tracice să jelească la naşterea unui copil şi să se bucure la înmormîntare (Pomponius Mela, 2 : 2.18, Herodot, 5 : 4). Se considera că această credinţă în nemurirea sufletului era motivul vitejiei de care dădeau dovadă tracii pe cîmpul de luptă, al vestitei *appetitus mortis* (dorinţă de moarte) şi al credinţei în „frumuseţea" morţii (Martianus Capella, 6 : 656). Triburile tracice din nord, cele ale geţilor, erau cunoscute sub numele de

„cei ce se nemuresc" sau „cei care devin nemuritori", iar alţi traci erau faimoşi pentru practicile lor ascetice şi pentru abstinenţă (Strabon, 7 : 3.3-6, 11)[26]. Vechea teză a lui Erwin Rohde şi W. Guthrie, conform căreia credinţa în nemurirea şi în caracterul divin al sufletului uman a apărut şi s-a răspîndit în Grecia datorită cultului tracic al lui Dionysos, a fost extrem de contestată, însă în general s-a considerat că perspectiva religioasă a tracilor a îmbogăţit lumea antică printr-o „viziune mai completă asupra omenirii şi a destinului ei"[27] şi că ea pare să-şi fi lăsat urmele în procesul de cristalizare a unor concepte din cadrul orfismului.

Pe lîngă legăturile evidente cu tracii, miturile lui Orfeu şi Dionysos trimit adesea la interacţiunea dintre cultele rivale ale lui Apollo, zeul raţiunii şi al ordinii, şi Dionysos, zeul vinului şi al extazului. Cunoscută divinitate dual㠄, despre care se credea că îi poate duce pe oameni la frenezie, la nebunie „divină" sau *mania* (Herodot, 4 : 79), Dionysos era proslăvit şi ca mîntuitor, vindecător şi binefăcător. El putea lua chipul unui leopard, dar cel mai des apărea sub forma unui taur. Era cunoscut drept „cel care îi ajută pe oameni" şi „cel căruia îi plac armele şi vărsarea de sînge". Cînd şi-a adus armata din Asia în Europa, Dionysos s-a luptat cu regele trac Licurg (Diodor din Sicilia, 3 : 65.5), asociat din cît se pare cultului lui Apollo şi menţionat în *Iliada* (7 : 130-134) ca un adversar cunoscut al smintitului Dionysos. În *Iliada* Licurg este orbit, iar în relatarea lui Diodor este înfrînt, mutilat şi crucificat de către invadatorul Dionysos. Într-o altă relatare mitologică, în timp ce traversa grăbit Tracia, zeul este insultat şi alungat de către Licurg. Atunci Dionysos îi provoacă nebunia, făcîndu-l să-şi măcelărească propriul fiu, pe care îl vede ca pe un lăstar de viţă-de-vie (Apollodorus, 3 : 5.1). Ca urmare a acestui omor, Tracia a suferit o secetă teribilă şi, aşa cum s-a aflat de la un oracol, putea fi salvată numai prin moartea regelui care l-a înfruntat pe zeu. În consecinţă, Licurg a fost legat de nişte cai şi sfîşiat în bucăţi pe muntele Pangaeus – locul unde era plasat un faimos oracol al lui Dionysos –, în timp ce Dionysos a ajuns în India şi a înălţat acolo stîlpi de altar. Aceste mituri par să facă aluzie la antagonismul principiilor reprezentate de Dionysos şi Apollo. Pe de altă parte, figura lui Orfeu, ca şi genealogia sa, ne pot apărea destul de ambigue. Orfeu este fie „trimis al lui Apollo" (Pindar, *Pythicele*, 4 : 176), fie ajutat să devină faimos de către Dionysos. Ceea ce rămîne cert este faptul că numele lui Orfeu a fost sau a devenit foarte strîns legat de cultul lui Apollo şi că, după cele scrise de Eschil, el l-a proslăvit pe Helios, zeul-soare, în care l-a recunoscut pe Apollo, „cel mai măreţ dintre zei", motiv pentru care a provocat furia şi răzbunarea lui Dionysos. Acesta a trimis asupra lui Orfeu discipolele sale posedate, bassaridele (menadele)[28]. Mitologia ne spune că Orfeu a fost sfîşiat de către menade, iar în una dintre poveştile mitice legate de moartea lui se afirmă că, după omor, capul său tăiat a fost îngropat în Lesbos, iar pe locul respectiv s-a înălţat mai tîrziu un templu al lui Dionysos. Se mai spune că lira lui Orfeu a fost aşezată în templul lui Apollo, căci Orfeu era considerat o imagine a „masculinităţii pure", *catharos*, întruchipată de Apollo[29]. Urmare a mărturiei lui Diodor asupra

transformărilor petrecute în ritualurile dionisiace, precum şi comentariului lui Olympiodorus, care afirma că în viziunea lui Orfeu Helios avea multe în comun cu Dionysos prin intermediul lui Apollo[30], faptele mitice ale lui Orfeu au fost adesea interpretate ca o reformă a misterelor dionisiace, o reconciliere a tradiţiilor cultice solare sau apollinice cu cele dionisiace, ambele atestate atît în Grecia, cît şi în Tracia.

În cadrul orfismului Apollo şi Dionysos apar reconciliaţi, însă presupusa legătură dintre perceptele orfice şi faimoasele reforme ale cultului dionisiac realizate de către Orfeu rămîne o temă extrem de controversată. Interesul pentru viaţa de după moarte a fost sau a ajuns să fie cu certitudine una din trăsăturile esenţiale ale misterelor dionisiace[31], care includeau ritualuri orgiastice şi extatice, inclusiv omofagia (consumul de carne crudă), descrise foarte sugestiv în capodopera lui Euripide *Bacantele*. Aici, Dionysos vine împreună cu menadele de pe pămînturile Asiei, din munţii Frigiei şi Lidiei, pe „largile drumuri ale Eladei", cu scopul de a-şi impune cultul pe teritoriul grecesc, însă este împiedicat de către Penteu, regele Tebei, care pînă la urmă va fi sfîşiat de către menade. Propria lui mamă, Agave, cuprinsă de frenezia dionisiacă, îi smulge capul şi îl poartă ca pe un trofeu, avînd impresia că este capul unui leu. Fiindcă riturile extatice ale lui Bacchus puteau atinge astfel de forme extreme, bacanalele au fost în cele din urmă interzise de către Senatul roman în anul 186 î.Hr. Orfismul, care era asociat cu misterele eleusine şi cu cele dionisiace, dar şi cu pitagorismul, a stimulat practici cathartice şi ascetice vizînd în esenţă viaţa de după moarte, destinul şi salvarea sufletului. Un mit orfic fundamental, iniţial secret, relatează destinul lui Dionysos-Zagreus, copilul rezultat din legătura incestuoasă a lui Zeus cu fiica sa, Persefona, ea însăşi un vlăstar al legăturii lui Zeus cu propria lui mamă, Rhea-Demeter. În cosmogonia orfică, după prima generaţie divină, Zeus s-a impus în cele din urmă drept creator şi stăpînitor al lumii, a fost proclamat începutul, miezul şi sfîrşitul, iat o dată cu naşterea lui Dionysos, copilul divin a fost întronat conducător al universului şi al zeilor. Vechea rasă de zei, titanii, duşmani ai lui Zeus, l-au ademenit cu jucării pe copilul Dionysos şi, în timp ce acesta se uita într-o oglindă, l-au ucis, apoi l-au sfîşiat în bucăţi şi l-au devorat [32]. Mitul orfic al sfîşierii lui Dionysos, pus în scenă în ritualurile iniţiate de către Orfeu (Diodor, 5 : 75.4), aminteşte de mitul egiptean al sfîşierii lui Osiris şi chiar Diodor afirmă că traducerea în greceşte a numelui Osiris este Dionysos (1 : 11.3). Zeus răzbună îngrozitoarea moarte a lui Dionysos ucigîndu-i pe titani cu fulgerele sale ; Dionysos va fi ulterior reînviat, iar din cenuşa titanilor omorîţi va fi făcut omul. Conform unei interpretări foarte răspîndite a mitului, omul a moştenit cîte ceva şi de la Dionysos, şi de la titani, deci are o natură duală, căci sufletul lui este de origine divină, dionisiacă, iar trupul îi este făcut din materie impură, provenită de la titani[33]. O interpretare diferită a dualismului orfic trup – suflet argumentează că titanii, cu comportamentul lor rebel, distructiv şi dezordonat, nu trebuie neapărat asociaţi cu natura trupească şi pieritoare a oamenilor, fiindcă

în realitate ei au impus anumite modele care închid sufletul uman între aceste limite şi pe care oamenii le-au urmat[34]. Sigur este că în orfism se considera că sufletul existase dinainte, separat de trup, şi că fusese pedepsit prin această „îngrădire" şi „încarcerare" în trupul pieritor, care va dura pînă cînd acesta îşi va ispăşi pedeapsa (Platon, *Cratylos*, 400c). Identificarea trupului uman (*soma*) cu mormîntul (*sema*) sufletului este în mod tradiţional asociată curentului orfico-pitagoric din gîndirea religioasă a vechilor greci; curăţirea sufletului trebuia să se facă printr-o viaţă ascetică, prin ritualuri de purificare (*katharmoi*) şi de iniţiere (*teletai*). Se credea că urmarea stilului de viaţă al orficilor, cu regulile sale ascetice, etice şi de iniţiere, asigură salvarea sufletului de natura sa titanică, de vina primordială şi de pedeapsă[35]. Cultivarea de către orfici a fărîmei divine din om avea ca scop salvarea sufletului de pedeapsa din viaţa de apoi şi de şirul reincarnărilor sale în diferite trupuri, adică de durerosul ciclu al renaşterilor. Este îndeobşte recunoscut că aceste concepte orfico-pitagorice legate de suflet şi de destinul său l-au influenţat pe Platon şi că Orfeu era apreciat nu doar ca arhetip al poetului-vrăjitor, care poate mişca orice lucru prin farmecul vocii sale (Eschil, *Agamemnon*, 1630), ci şi ca întemeietor al misterelor, fiind primul care a introdus ritualurile iniţiatice în vechea Grecie. Evoluînd în cele din urmă pînă la statutul de „cel mai remarcabil personaj emblematic al conştiinţei mistice greceşti"[36], figura lui Orfeu a fost supusă la numeroase transformări culturale, de la *Georgicele* lui Vergiliu pînă la *Orfeu* al lui Cocteau.

În orfism, trupul şi sufletul sînt unite ca urmare a crimei primordiale a titanilor – sfîşierea şi devorarea lui Dionysos. Se pare că Dionysos cel reînviat era perceput ca un zeu-mîntuitor care elibera trupurile încarcerate din închisoarea lor „titanică", iar orfismului i se atribuie introducerea în spiritul religios european a tipului de dualism trup – suflet, în termenii unei antiteze explicite sau ai unei simple separări[37]. În zoroastrism, trupul, deşi a fost creat mai tîrziu decît sufletul, era privit ca avînd aceeaşi substanţă, iar omul era descris ca o fiinţă compusă din cinci părţi: trupul, spiritul vital, sufletul, forma (imaginea) şi sufletul preexistent (*Bundahišn*, 3 : 13). În alte sisteme zoroastriene omul apare drept posesor a patru constituenţi spirituali: sufletul, spiritul vital, sufletul preexistent şi conştiinţa. Alteori se credea că el este compus din trei forţe constituente, asociate cu trupul, cu spiritul vital, respectiv cu sufletul, fiecare dintre acestea divizat la rîndul lui în alte trei părţi[38]. În Dreapta Credinţă, prin plasarea în trup sufletul este departe de a suferi o pedeapsă, căci el se împodobeşte cu materia trupească din propria sa voinţă, act ce face parte din planul iniţial al lui Ohrmazd de a-l înfrînge pe Ahriman, adversarul său spiritual din lumea materială. Lumea vizibilă, *gētīk*, este cîmpul de luptă al puterilor Binelui şi Răului, iar omul – ca „stăpîn al creaţiei" – stă în avangarda înfruntării dintre forţele Adevărului şi cele ale Neadevărului. Dualismul cosmologic al planurilor de existenţă materială şi spirituală nu implică şi o opoziţie între trup şi suflet. Cele două părţi pot fi comparate mai degrabă cu un cal şi un

călăreţ: misiunea sufletului este de a lupta şi de a înfrînge forţele Neadevărului, asemenea unui cavaler în armură care îşi izbeşte de pe calul său inamicii (*Denkart*, 3:218). La moarte – ea însăşi introdusă în lume de Ahriman – sufletul se desparte de trup pentru a se prezenta la judecata sa individuală; „forma" omului rămîne cu Ohrmazd şi este reunită cu sufletul la învierea neamurilor, pentru a se înfăţişa la Judecata de Apoi.

Sufletul şi trupul duc laolaltă bătălia împotriva puterilor Răului, motiv pentru care Ahriman se străduieşte să le distrugă unitatea, să provoace o ruptură între esenţa omului, sufletul, şi arma şi podoaba sa, trupul[39]. În plus, în timp ce Ohrmazd îşi transpune creaţiile sale spirituale în materialitate, esenţa spirituală întunecată şi rea a lui Ahriman, care conţine „substanţa" morţii, nu poate fi transmutată în lumea materială. Răul spiritual reprezentat de Ahriman nu are existenţă materială reală şi nu poate decît să invadeze lumea fizică deja creată de Ohrmazd, în care poate atinge „doar un fel secundar de existenţă, substanţa Răului fiind îmbrăcată de trupul unei făpturi materiale şi luînd astfel o formă străină"[40]. Sălaşul lui Ahriman în lumea materială rămîne trupul oamenilor, pe care el încearcă să-i corupă şi să-i ia în posesie; de aceea divinul şi demonicul coexistă şi se luptă pentru supremaţie în interiorul fiinţei umane. Prin aderarea la Religia cea Bună, prin fapte bune, pietate şi corectitudine, omul cultivă elementul divin dinăuntrul său şi devine astfel un „Om Bun", un „prieten" şi un „ajutor" al zeilor. Împărţirea în buni şi răi este emblematică pentru Perioada Amestecului dintre Bine şi Rău datorată agresiunii lui Ahriman: Ohrmazd trebuie să fixeze o perioadă precisă de luptă împotriva acestuia pentru a împiedica amestecul să devină etern. Însăşi lumea materială există pentru a servi drept închisoare Spiritului Distructiv, care la Judecata de Apoi va fi alungat pentru totdeauna din fiinţele umane, după care spiritul şi carnea vor fi în cele din urmă reunite.

Deşi dualismul zoroastrian şi viziunea sa asupra destinului sufletului diferă semnificativ de dualismul suflet – trup din orfism şi platonism, în Grecia s-au născut tradiţii care au încercat să asocieze originile celor două forme de dualism. Unii dintre autorii clasici tîrzii au presupus că Platon însuşi, care afirma (*Republica*, 379c) că în realitate cauza Răului se află în afara lui Dumnezeu, a fost iniţiat în doctrina zoroastriană pe cînd se afla în Fenicia. Chiar în interiorul platonismului au apărut două tendinţe care căutau să asocieze dualismul zoroastrian cu cel platonic şi să-l facă „pe Zoroastru un precursor al lui Platon sau pe Platon o reincarnare a lui Zoroastru"[41]. Plasarea lui Zoroastru la şase milenii sau la două cicluri de cîte 3.000 de ani înaintea lui Platon servea la asocierea figurilor lor cu două etape embrionare în transmiterea cunoaşterii şi implica „întoarcerea dualismului"[42] o dată cu apariţia lui Platon. O tradiţie legendară, reînviată o dată cu primul antipapă, Hippolytus, susţine că Pitagora s-a dus în Babilon pentru a primi învăţăturile lui „Zaratas (Zoroastru) caldeeanul"[43]. Unii cercetători au sugerat existenţa unor posibile influenţe iraniene asupra tradiţiilor orfice şi pitagorice, dar ipotezele lor

au fost puternic combătute. S-a sugerat de asemenea că ar exista afinităţi între zoroastrism şi învăţăturile lui Empedocle (cca 490-430 î.Hr.) legate de acţiunea dual şi alternativă a două forţe, cea a iubirii şi cea a vrajbei, asupra celor patru rădăcini sau elemente eterne: pămîntul, focul, aerul şi apa[44].

În timp ce renumele lui Zoroastru persistă în lumea păgînă a Antichităţii greceşti din timpul lui Platon şi pînă în Antichitatea tîrzie, în Iran rigoarea iniţială a învăţăturilor sale ajunge să sufere o îmblînzire treptată. Pe măsură ce zoroastrismul s-a răspîndit şi s-a maturizat, el a reintegrat cîteva din zeităţile şi tradiţiile cultice ignorate ale trecutului arian, iar afirmaţiile lui Zoroastru din *Gāthā*, legate de opoziţia dintre spiritele gemene, vor ajunge să capete noi interpretări teologice. În secolul al VI-lea î.Hr., o dată cu afirmarea Imperiului iranian al ahemenizilor ca o putere mondială şi cu pătrunderea zoroastrismului în dominioanele sale, Religia cea Bună a lui Ahura Mazdā avea să se lovească de puternicul univers religios al Mesopotamiei.

Creatorul şi Distrugătorul

În secolul al VI-lea î.Hr., secol marcat în China de apariţia confucianismului, în India de cea a budismului şi în Grecia de orfism, zoroastrismul a devenit o religie proeminentă în cadrul primului imperiu mondial – Imperiul persan al dinastiei ahemenide (550-330 î.Hr.)[45] –, intrînd într-o fază de expansiune şi transformare.

Evoluţia spectaculoasă a Persiei ahemenizilor – noua putere ce se ridica în Orientul Mijlociu – a fost asigurată de cuceririle întemeietorului ei, Cirus cel Mare, care a reuşit să unească o mare parte din lumea iraniană în ceea ce urma să devină primul *imperium* iranian. Începuturile ascensiunii sale meteorice spre gloria imperială pot fi plasate în jurul anului 550 î.Hr., cînd i-a unit pe mezi şi perşi prin cucerirea regatului mezilor, care deţinea deja controlul asupra nordului Mesopotamiei. În anul 612 î.Hr. regatul mezilor intrase într-o puternică alianţă cu Babilonul aflat în revenire, pentru a da lovitura de graţie Imperiului asirian, faimosul „toiag" al urgiei lui Yahve (*Isaia*, 10 : 5), care dominase timp de secole o mare parte din vestul Asiei. Acum era rîndul Babilonului să cadă în faţa lui Cirus, a cărui naştere se spune că ar fi fost prevestită de un vis cu o viţă-de-vie care creştea din pîntecele mamei sale şi acoperea întreaga Asie (Herodot, 1 : 108), în timp ce în *Vechiul Testament* (*Isaia*, 45) el este recunoscut drept „unsul" lui Yahve, predestinat să dărîme puterea Babilonului şi să salveze poporul lui Israel. Ca urmare a cuceririlor lui Cirus în Anatolia (Asia Mică) şi Mesopotamia, Imperiul persan a început să se extindă atît spre est, cît şi spre vest. Succesorii lui Cirus au consolidat posesiunile din vestul Asiei ale Persiei ahemenide, au cucerit Egiptul şi au descins în Balcani, unde şi-au extins controlul asupra Deltei Dunării şi au anexat cea mai mare parte din Tracia şi Macedonia. În jurul anului 500 î.Hr. graniţele Imperiului persan se

întindeau deja de la Dunăre pînă la fluviul Indus şi de la Nil şi Sudanul nubian pînă la Caucaz şi Marea Caspică. Monarhii ahemenizi au văzut în Tracia o importantă poartă de trecere spre restul Europei, astfel că armatele persane au năvălit de nenumărate ori în sudul Balcanilor, fiind pe cale să cucerească Grecia. În 481 î.Hr., Xerxes I (485-465 î.Hr.) a încercat să construiască un ponton peste Helespont pentru a trece din Asia în Europa şi a blestemat apele atunci cînd primele poduri i-au fost distruse de o furtună. Înainte de ceremonialul intrării în Balcani, Xerxes i-a conjurat pe zeii din Persia să nu permită nimănui să împiedice cucerirea Europei, anexarea şi unificarea ei conform voinţei şi sub „umbra" lui Ahura Mazdā. Ciocnirea dintre Persia şi Grecia este în mod tradiţional considerată încleştarea primă, arhetipală, între estul „monarhic, ierarhic şi clerical" şi vestul „republican, egalitarist şi secular"[46]. În ciuda faptului că în 480 Xerxes a ocupat şi a incendiat Atena, invazia persană a fost respinsă şi ahemenizii au eşuat în încercarea lor de a cuceri Grecia peninsulară şi de a avansa mai mult în Balcani. Deşi avea să-şi piardă influenţa asupra posesiunilor sale din Europa, Imperiul ahemenid a continuat să joace un rol important în spaţiul grecesc şi să se amestece în problemele de aici, pînă cînd trupele macedonene conduse de Alexandru cel Mare au dus la bun sfîrşit triumfătoarea cruciadă panelenică împotriva Persiei.

Ahemenizii şi-au împărţit imperiul în douăzeci de satrapii şi au cîrmuit, ca „Regi ai Lumii" sacrosancţi, o mulţime de satrapi şi de dinaşti vasali. Ideologia regală a ahemenizilor sintetiza tradiţiile monarhice ariene, dar şi pe cele provenind din Orientul Apropiat; un monarh ahemenid, Darius I (521-486 î.Hr.), a fost primul care s-a autoproclamat rege prin voinţa lui Ahura Mazdā, „cel mai măreţ dintre zei". Persia ahemenidă a fost urmaşa diverselor şi bogatelor civilizaţii babiloniene, dar – spre deosebire de asirieni şi babilonieni – stăpînitorii ahemenizi recunoşteau şi tolerau în mare parte religiile, obiceiurile şi legăturile de loialitate din teritoriile cucerite. Sub protecţia lor multe culturi şi credinţe disparate din cadrul Imperiului persan au fost integrate şi armonizate, producînd astfel o civilizaţie bogată şi de rezonanţă. „Regii Lumii" ahemenizi onorau şi chiar patronau vechile religii ale Mesopotamiei. Pentru a-şi legitima urmaşul la conducerea Babilonului, întemeietorul imperiului, Cirus cel Mare, şi-a asumat rolul de binefăcător şi protector al faimosului complex de temple dedicate lui Marduk, Esagila, precum şi al altor altare importante cum ar fi Ezida, templul lui Nabu, zeul înţelepciunii la babilonieni. Urmaşii săi au continuat în linii mari aceeaşi politică, iar presupusele excese antibabiloniene ale lui Xerxes, ca demolarea Esagilei şi topirea statuii lui Marduk (acţiuni suspectate uneori de a fi distrus practic „sufletul" Babilonului)[47], sînt după toate probabilităţile pure invenţii.

Rămîne de văzut dacă primii doi conducători ahemenizi, Cirus şi Cambise, au fost sau nu adepţi ai zoroastrismului, însă este sigur că Darius, cel care a fondat Persepolis, grandioasa capitală oficială a imperiului devenită reşedinţa sacră a regilor ahemenizi, era cu siguranţă un adorator al lui Mazdā şi afirma că toate

faptele sale sînt conforme cu voinţa lui Ahura Mazdă[48]. Herodot povesteşte (1 : 209) că Cirus l-a văzut odată în vis pe Darius cu două aripi pe umeri, cu una din ele umbrind Asia şi cu cealaltă Europa. În timpul domniei sale Darius a iniţiat nenumărate campanii militare, din Punjab, în Asia, pînă în Balcani, în Europa, unde ofensiva sa împotriva sciţilor i-a ajutat pe persani să avanseze şi mai mult spre nord-est, pînă în Ucraina. Într-una din inscripţiile rămase de pe urma lui, Darius declara solemn: „Ahura Mazdă, cînd a văzut că Pămîntul se răscoală, mi l-a oferit mie, m-a făcut rege. Prin voia lui Ahura Mazdă eu am pus lucrurile la locul lor". Tot el proclamase că nimănui nu-i este îngăduit să se revolte împotriva stăpînirii lui Ahura Mazdă, cel care a creat pămîntul, cerul şi pe om şi care l-a făcut pe Darius rege, „un rege al celor mulţi, un stăpîn pentru mulţi"[49]. Ascensiunea zoroastrismului în timpul Imperiului ahemenid a dus la creşterea considerabilă a numărului de preoţi şi la modificări în ritualurile religiei zoroastriene, inclusiv la inaugurarea unor lăcaşuri de cult şi la instituirea unui cult al focului în temple supranumite „case ale focului", apărute spre sfîrşitul epocii ahemenide. Dacă sub domnia ahemenizilor Dreapta Credinţă înflorea şi se răspîndea, soarta cultului divinităţilor *deva*, aspru criticat şi proscris de către Zoroastru, rămîne în schimb extrem de neclară şi în mare parte necunoscută. S-ar părea că Xerxes a interzis venerarea acestora în Imperiul ahemenid şi a declarat că ar fi distrus un sanctuar *deva* şi ar fi eradicat cultul lor într-un teritoriu în care era prevalent, impunînd în loc venerarea lui Ahura Mazdă, „cu ritualurile şi legile cerute"[50]. În acelaşi timp era cunoscut faptul că regina sa, Amestris, îngropase de vii paisprezece tineri persani, fii ai unor notabilităţi, pentru că s-au rugat la zeul lumii subterane (Herodot, 7 : 114), un sacrificiu în evidentă contradicţie cu „ritualurile şi legile cerute" de mazdeism.

Consolidarea şi ascensiunea zoroastrismului în Imperiul ahemenid este de obicei atribuită unui trib sau unei caste sacerdotale a mezilor, Magii. Aceştia par a fi echivalentul brahmanilor indieni sau al leviţilor din vechiul Israel şi formau în regatul mezilor casta preoţească ereditară[51]. În afara teritoriului mezilor, Magii reprezentau clerul recunoscut, căruia în vestul Iranului i se încredinţa coordonarea ceremoniilor religioase. Herodot povesteşte că persanii nu puteau oferi nici o ofrandă, nu puteau face nici un sacrificiu ritual dacă nu era de faţă şi un Mag (1 : 132). Magii erau recunoscuţi în Antichitate prin talentul lor de a face preziceri pe baza viselor, prin stimularea căsătoriilor incestuoase şi prin faptul că îi lăsau pe morţi să fie mîncaţi de vulturi şi de animale sălbatice. Nu se ştie însă dacă Magii s-au alăturat preoţilor zoroastrieni din est şi au format un singur corp ecleziastic sub domnia ahemenizilor, întrucît primele lor contacte cu zoroastrismul din Iranul oriental rămîn învăluite în mister. Deşi nu toţi aceşti Magi s-au asociat zoroastrismului, cei care au adoptat principiile şi practicile sale religioase au servit în mod evident drept mijloc de răspîndire a zoroastrismului în teritoriile vestice ale ahemenizilor, inclusiv în Asia Mică. Pentru vechii greci învăţăturile acestor Magi erau într-adevăr învăţăturile lui Zoroastru, iar profetul lui Ahura Mazdă a ajuns să

fie numit „Mag". Magii fuseseră cu siguranţă expuşi şi la influenţele religioase ale Mesopotamiei, dar o dată cu epoca ahemenizilor destinele lor au fost inextricabil legate de zoroastrism, deşi cel puţin unii dintre ei au continuat să participe la ritualuri non-zoroastriene. Eclectismul religios al Magilor a făcut posibilă asimilarea tradiţiilor Orientului Apropiat în cadrul zoroastrismului, şi aceasta într-o epocă în care politica religioasă a ahemenizilor a permis vreme îndelungată coexistenţa şi transferul de idei şi practici între diverse religii şi credinţe. Printre cele mai importante reforme religioase ale epocii ahemenide se numără reabilitarea de către zoroastrism a „Stăpînului Chezaş", Mithra cel „al păşunilor întinse", drept suveran al divinilor *yazata* (cei demni de veneraţie), care va ajunge să fie slăvit ca stăpîn omniscient al lumii şi ca paznic al acesteia împotriva forţelor Răului şi ale întunericului. Un alt fenomen religios semnificativ al acestei perioade a fost răspîndirea cultului Marii Zeiţe Anāhitā a iranienilor, Stăpîna Preacurată a „apelor puternice şi pure", cult care s-a dezvoltat în urma unei puternice influenţe asiro-babiloniene. Se crede că Artaxerxes al II-lea (404-359 î.Hr.), Rege al Regilor, din dinastia ahemenidă, a înălţat pe teritoriul imperiului mai multe statui ale zeiţei Anāhitā şi că, începînd cu domnia sa, Mithra şi Anāhitā au ajuns să fie invocaţi împreună cu zeitatea supremă, Ahura Mazdā, ca protectori cereşti ai monarhiei iraniene[52].

Transformările religioase din epoca ahemenizilor au afectat şi schema dualistă originară a zoroastrismului, care plasa într-o opoziţie absolută principiile adevărului şi neadevărului, precum şi modurile contrare de existenţă a celor două Spirite gemene inferioare lui Ahura Mazdā, Spiritul Sacru şi cel Distructiv. În timp ce în *Gāthā* Zoroastru îl situează clar pe Ahura Mazdā deasupra Spiritelor gemene, în zoroastrismul ahemenid începe un proces de fuzionare a lui Ahura Mazdā (Ohrmazd) cu Spanta Mainyu, Spiritul Sacru. Odinioară „cel dintîi şi cel de pe urmă" zeu suprem, Ahura Mazdā a fost încetul cu încetul echivalat cu Spiritul Sacru şi a ajuns să se confrunte cu cel care devenise acum opusul său simetric, virtualul anti-zeu suprem, Angra Mainyu (Ahriman). Noua formulă dualistă a zoroastrismului, în care Ohrmazd şi Ahriman apar ca două principii primordiale şi independente, a cîştigat cu rapiditate teren chiar şi în afara spaţiului iranian. În scrierea sa *Despre filosofie* (secolul IV î.Hr.) Aristotel afirma că Magii credeau în existenţa a două principii: Spiritul bun, Zeus sau „Oromazdes", şi Spiritul rău, Hades sau „Aremanos". Afirmaţia lui Aristotel asupra dualismului Magilor este citată în cartea lui Diogene Laertios *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (1 : 8), în care Diogene îi mai atribuie lui Aristotel convingerea că Magii erau un popor mai vechi decît egiptenii. Studiile moderne susţin ideea că Magii au fost cei care au consolidat dualismul zoroastrian timpuriu, transformîndu-l în doctrina luptei dintre Ohrmazd şi Ahriman, dar e de presupus că influenţele babiloniene au jucat şi ele un rol în această revizuire de către Magi a învăţăturii despre spiritele gemene[53]. Nu putem decît să bănuim cît de mult a afectat acest dualism în plin avînt zoroastrismul

ahemenid, dar este clar că el a dobîndit o formă teologică elaborată şi în cele din urmă s-a impus drept credinţă oficială a statului-Biserică zoroastrian, în cadrul Imperiului sassanid din Iran (cca 224-640 d.Hr.).

În relatările zoroastriene clasice despre noul şi rigurosul sistem dualist, Ohrmazd şi Ahriman apar ca două cauze prime, separate, existînd încă de la începuturi, două spirite absolut independente şi diametral opuse. Ohrmazd este Creatorul, care reprezintă „numai bunătate şi numai lumină" şi care locuieşte în Lumina Nesfîrşită din înalturi, pe cînd Ahriman este Distrugătorul, „numai răutate şi deplinătate a morţii", şi locuieşte în abisul Întunericului Nesfîrşit de jos. O altă polaritate de tip dualist opune substanţa fierbinte, umedă, luminoasă şi uşoară a lui Ohrmazd esenţei reci, uscate, întunecate şi grele a lui Ahriman, ale cărui tărîmuri se găsesc, conform tradiţiei, în ţinuturile nordice (*Vendidad*, 19 : 1). La început, Ohrmazd şi Ahriman, Lumina şi Întunericul, erau despărţiţi de Vid ; Ohrmazd, care se află întotdeauna în lumină, este nesfîrşit în timp, dar limitat în spaţiu de către Ahriman. Ahriman, care este mai lent în gîndire, este posedat de dorinţa de a distruge şi limitat în timp, întrucît el va fi înfrînt la sfîrşitul lumii (*Bundahišn*, 1 : 1-12). La început Ahriman nu era conştient de existenţa Luminii, pe cînd atotştiutorul Ohrmazd ştia de existenţa Spiritului Distructiv şi de dorinţa sa constantă de agresiune şi distrugere. Conflictul ce se desfăşoară între Creator şi Distrugător este relatat în dramaticul pasaj de început din *Bundahišn*. Ohrmazd era conştient că Ahriman îl va ataca şi va încerca să se unească cu el. Pentru a se apăra, el modelează în Vid o creaţie ideală care rămîne nemişcată, lipsită de gîndire şi intangibilă timp de trei mii de ani. În acelaşi timp Ahriman percepe lumina lui Ohrmazd şi, măcinat de invidie şi de dorinţa de distrugere, modelează din propriile întunecimi o creaţie a sa, nimicitoare, „cenuşie şi întunecată" ; în plus, produce esenţa demonilor, o „mişcare rea (dezordonată)" menită să provoace distrugerea creaţiilor lui Ohrmazd. Ohrmazd îi propune lui Ahriman să facă pace, promiţîndu-i că, dacă se va înfrîna de la luptă şi va proslăvi creaţia lui Ohrmazd, el îi va dărui nemurirea. Ahriman respinge cu îndîrjire oferta şi ameninţă nu numai că îl va distruge pe Ohrmazd laolaltă cu creaţia sa, dar şi că le va face pe creaturile acestuia să-şi urască propriul Creator şi să-l iubească pe el, Spiritul Distructiv (*Bundahišn*, 1 : 22).

Pentru a contracara ameninţarea lui Ahriman, neîncetata lui agresiune şi amestecul permanent în creaţia sa, Ohrmazd reuşeşte să obţină de la el asigurarea că acest conflict va dura numai o perioadă, limitată în timp la nouă mii de ani. Mithra era considerat supraveghetorul acestui pact. După aceea, Ahriman este alungat din creaţia ideală a lui Ohrmazd şi aruncat în adîncurile beznei, unde rămîne neputincios timp de trei mii de ani. Ohrmazd continuă să modeleze creaţia sa materială pentru a respinge viitorul atac al Spiritului Distructiv, sursa „mişcării dezordonate". După ce a creat cerul, apele, pămîntul şi plantele, Ohrmazd a modelat Taurul primordial şi l-a făcut pe luminosul Gayomart, „Omul Drept" primordial. Ohrmazd a înzestrat sufletele preexistente ale oamenilor (*fravaši*) cu dreptul de a alege : ele puteau fie

să se incarneze într-o formă materială, să lupte cu Neadevărul şi în cele din urmă să devină nemuritoare împreună cu trupurile lor, fie să rămînă în lumea ideală, la adăpost de atacurile şi de duşmănia Distrugătorului Ahriman. Confruntate cu perspectiva ameninţătoare a inevitabilei agresiuni a lui Ahriman şi cu cea a coruperii lumii, dar în acelaşi timp şi cu viziunea restaurării finale a Creaţiei Bune şi a nemuririi omului, sufletele au decis să coboare şi să ducă lupta împotriva lui Ahriman în numele lui Ohrmazd.

După ce a fost aruncat din lumea spirituală a lui Ohrmazd, Ahriman zace în letargie în ţinutul său de beznă, iar teama sa de Omul Drept îi prelungeşte pasivitatea. Totuşi, după trei milenii Ahriman este împins din nou la acţiune de către „Tîrfa damnată". Considerată uneori a fi prima femeie, ea a fost creată tot de Ohrmazd, însă a fugit la Spiritul Distructiv, prin care s-a pîngărit, şi a fost proclamată „tîrfa-demon, regină peste cei de soiul ei"[54]. Stîrnit de dorinţa lui nebună de a distruge demnitatea Omului Drept şi pe cea a Taurului, Ahriman îşi adună armele şi demonii şi, sub forma unui şarpe, năvăleşte peste lumea vizibilă în perioada echinocţiului de primăvară. Asaltul lui Ahriman pare să justifice sinistrul supranume de „distrugător al lumii" : întreaga creaţie este atacată, pustiită şi golită de forţe. În miezul zilei lumea este invadată de întuneric. În triumfătoarea sa oraţie, *Fragmentele lui Zadspram* (4 : 3), Ahriman îşi proclamă „victoria absolută" şi povesteşte isprăvile sale războinice, care au distrus văzduhul, apele şi pămîntul. Pe lîngă faptul că a uscat plantele şi a amestecat focul cu întunericul şi fumul, Ahriman ucide Taurul primordial, căruia Ohrmazd, înduioşat, îi domoleşte suferinţa oferindu-i un narcotic. În plus, Ahriman eliberează „Demonul Morţii", Atvihad, care, împreună cu o mie de ajutoare, se repede asupra Omului Drept. Acesta, deşi foarte slăbit, supravieţuieşte atacului Distrugătorului şi mai trăieşte încă treizeci de ani.

Ofensiva lui Ahriman stîrneşte şi planetele împotriva constelaţiilor, într-un război cosmic în care planetele, descrise ca fiind „umflate de întuneric", luptă de partea lui Ahriman. Aşa-zişii „Soare al Beznei şi Lună Întunecată", consideraţi responsabili pentru eclipse, erau legaţi de „carul" adevăraţilor aştri Luna şi Soarele, neputînd face nici un rău. În războiul care urmează, conducătorul constelaţiilor, Steaua Polară, se confruntă cu mai-marele planetelor, care este Saturn, iar Ursa Mare, Vega, Scorpionul şi Sirius luptă cu Jupiter, Marte, Venus, respectiv Mercur. Ursa Mare şi Scorpionul îşi înfrîng adversarii, însă planetele au şi ele parte de victorii : Marte şi Saturn reuşesc să cîştige bătăliile lor, în timp ce Sirius şi Mercur se dovedesc egale ca forţe. Considerată planeta morţii şi de aceea extrem de temută, Saturn a primit în credinţele zoroastriene titlul de „cel a cărui agresiune ajunge departe", în timp ce Jupiter, fiindcă a cedat în faţa Ursei Mari, devine planeta vieţii. În schema astrologică zoroastriană moartea Omului Drept a fost provocată de ascendenţa lui Saturn, plasat în Balanţă şi aducător de moarte, „victorios" în faţa aducătorului de viaţă, Jupiter, poziţionat slab în Capricorn.

S-ar putea crede că Ahriman s-a înstăpînit asupra Creaţiei Bune, însă adăpostul său din lumea materială se dovedeşte a-i fi închisoarea eternă, deoarece văzduhul a fost transformat într-o fortăreaţă pe care n-o putea cuceri şi, prin urmare, nu se mai putea întoarce în tărîmul întunericului. După luptele cu forţele spirituale ale lui Ohrmazd, Ahriman a fost întemniţat în mijlocul pămîntului şi prins fără scăpare în capcana lumii, care trebuie să treacă şi ea acum prin experienţa transformatoare a „dualităţii, opoziţiei, luptei şi amestecului înaltului cu josnicul" (*Bundahišn*, 4 : 28). La moartea Taurului primordial, din membrele sale a apărut viaţa vegetală, sămînţa a însufleţit viaţa animală, iar din sîngele lui a apărut viţa-de-vie. În acelaşi timp sămînţa Omului Drept a generat primul cuplu uman, Mašya şi Mašyanang, replicile zoroastriene a lui Adam şi a Evei. „Tatăl şi mama lumii" au fost iniţiaţi în „dreapta ordine" a lui Ohrmazd; cu toate acestea, ei au fost ispitiţi de către Ahriman să-l proclame pe el creatorul apelor, al pămîntului şi al plantelor, cei doi comiţînd astfel „păcatul originar împotriva dualismului"[55], luîndu-l pe Distrugător drept Creator. După ce au comis şi alte păcate, Mašya şi Mašyanang au fost condamnaţi să stea în iad pînă ce va veni vremea transformării şi mîntuirii finale.

În ciuda transgresiunilor primului cuplu de oameni, rasa umană – înzestrată şi ea cu liberul arbitru – s-a menţinut în prima linie a luptei duse de Ohrmazd împotriva lui Ahriman de-a lungul mileniilor rămase conform pactului iniţial. Nu numai oştirile demonice ale lui Ahriman sînt nevoite să lupte pentru o cauză pierdută împotriva forţelor lui Ohrmazd, ci chiar şi spiritul „mişcării dezordonate" este predestinat să le provoace în final autodistrugerea. În vreme ce lumea infernală a lui Ahriman este condamnată la pieire prin intervenţia conducătorilor de oşti ai lui Ohrmazd în mijlocul demonicelor orgii autodistructive, însuşi Ahriman urmează să fie aruncat din ceruri exact prin fisura pe care a provocat-o în Creaţia Bună. O dată cu decimarea puterii nefaste a Distrugătorului Ahriman, simbolizată uneori prin tăierea capului acestuia, Creatorul Ohrmazd devine în cele din urmă infinit nu numai în timp, ci şi în spaţiu, pentru a stăpîni asupra unei lumi transfigurate pentru veşnicie.

Deşi a predominat lungi perioade din istoria zoroastrismului, dualismul strict al lui Ohrmazd şi Ahriman, cele două principii prime, nu a fost singura soluţie teologică propusă pentru enigmaticul concept al lui Zoroastru referitor la spiritele gemene „renumite ca duşmani neîmpăcaţi" (*Yasna*, 30 : 3). În vreme ce Aristotel făcea trimitere la cele două principii primordiale ale Magilor, „Oromasdes" şi „Arimanius", Eudemos din Rhodos a consemnat la aceşti Magi o altă formă de dualism. După Eudemos, Magii şi „întreaga rasă ariană" au numit „întreg universul inteligibil şi unitar" Spaţiu sau Timp, iar de aici au extras un zeu bun şi un demon rău, lumina şi întunericul, prima stăpînită de Ohrmazd, iar a doua de Ahriman.

Părintele luminii şi al întunericului

În epoca ahemenidă, pe lîngă contribuţia lor la transformarea dualismului zoroastrian original, Magii au încurajat sincretismul religios care a pregătit terenul pentru asimilarea de către zoroastrism a noilor concepte religioase. În noile domenii imperiale ahemenide din Orientul Apropiat, în climatul fertil al spaţiului de contact dintre civilizaţia mesopotamiană şi cea iraniană, s-a păstrat cultul unor vechi zeităţi mesopotamiene. În paralel cu dualismul iranian, se pare că gîndirea neobabiloniană începuse deja să dezvolte conceptul unui antagonism de tip dualist între zeul protector al Babilonului, Bel Marduk, şi arhetipala zeitate mesopotamiană a războiului, a morţii şi a infernului, Nergal, soţul reginei infernului şi a tenebrelor, Ereşkigal[56]. Personificare a puterii distrugătoare a soarelui şi a focului, avînd de asemenea atribute solare (ca şi leul sau grifonul), Nergal este uneori asociat cu Şamaş, zeul-soare al mesopotamienilor. Prin apropierea sa de spaţiul infernal, Nergal a fost uneori asimilat şi cu divinitatea feniciană a lumilor inferioare, Moloh (Molek), cel despre care (pe lîngă faptul că avea legături strînse cu cultul morţilor şi cu necromanţia) se spune că i se aduceau şi jertfe umane, iar cei sacrificaţi erau „trecuţi prin foc". Proslăvit ca „stăpîn al zeilor şi purtător de lumină", Bel Marduk ajunge să fie perceput ca o divinitate a Binelui, în timp ce puternicul zeu al morţii Nergal, înfiorătorul aducător al frigurilor şi al epidemiilor, este plasat, cum era de bănuit, la antipodul primului. Cultele rivale ale celor două divinităţi s-au păstrat şi în epoca ahemenidă. Există informaţii care atestă că venerarea lui Nergal se contopise cu vestigii ale unor credinţe iraniene arhaice, prezoroastriene[57].

Pe parcursul epocii ahemenide zoroastrismul ortodox şi-a sporit influenţa şi autoritatea, dar a suferit şi impactul noilor evoluţii religioase din Orientul Apropiat: sub influenţa babiloniană anumite noţiuni religioase şi astrologice novatoare, referitoare la caracterul şi funcţiile timpului, au produs o altă modificare în schema dualistă iraniană, o dată cu apariţia unei noi tendinţe în cadrul zoroastrismului: zurvanismul.

În zurvanism, Ohrmazd şi Ahriman sînt consideraţi vlăstare gemene ale unei divinităţi supreme, situată pe un plan superior: Zurvan, zeul timpului, mai tîrziu identificat şi cu destinul. Deşi zurvanismul a fost uneori considerat o religie prezoroastriană iraniană independentă, cu precepte şi ritualuri proprii, avînd în centrul ei un zeu al timpului, opinia prevalentă este că zurvanismul s-a dezvoltat ca o formă nouă a dualismului zoroastrian modificat, o formă care căuta să găsească o origine comună a lui Ohrmazd şi Ahriman într-un Timp-Destin divinizat[58]. Încă mai există controverse asupra originii şi modului în care s-a răspîndit zurvanismul, precum şi asupra posibilelor sale legături cu alte curente religioase cum sînt orfismul, budismul timpuriu sau tradiţiile filosofice ale vechilor greci. Ceea ce pare cert este că zurvanismul s-a dezvoltat în vestul Iranului, în cadrul zoroastrismului,

în timpul epocii ahemenide medii sau tîrzii, şi că a avut o mare influenţă în special în teritoriile persane din Asia Mică.

Zurvan, ca divinitate a destinului şi a spaţiului-timp infinit, a fost ridicat la rangul suprem de principiu originar, „Dumnezeul cel Măreţ şi Drept", nemărginit, necreat, sursă a tot ce există. Proslăvit ca Dumnezeu al celor „Trei Perioade" zoroastriene, Zurvan a fost apoi adorat în chip de divinitate cvadruplă, de zeu cu patru manifestări, asociat - pe lîngă Timp - cu Lumina, Puterea şi Înţelepciunea. El este Întregul originar, inteligibil şi unitar, care i-a zămislit pe Ohrmazd şi pe Ahriman şi a provocat astfel antiteza implicită dintre Bine şi Rău, lumină şi întuneric etc. Fiind esenţa şi unica *fons et origo* a tuturor dualităţilor cosmice, Zurvan apare în esenţă ca o suprapunere a contrariilor, o Fiinţă preexistentă şi eternă care transcende Binele şi Răul. Zurvanismul ajunge să-şi elaboreze o mitologie proprie, păstrată în versiuni fragmentare, uneori uşor discrepante, în care sînt expuse conceptele sale centrale asupra întîietăţii lui Zurvan, asupra apariţiei lui Ohrmazd şi Ahriman şi a controlului lor alternativ asupra lumii.

În mitologia zurvanită[59], înainte de apariţia a orice altceva, există Zurvan cel etern şi nemărginit. El tînjeşte să dea naştere unui fiu care să modeleze şi apoi să stăpînească cerurile şi pămîntul în chip de Creator şi Cosmocrator. Pentru a provoca naşterea unui zeu-creator, Zurvan oferise sacrificii timp de o mie de ani, dar în cele din urmă ajunge să se îndoiască de eficacitatea acestora şi atunci concepe doi fii gemeni : Ohrmazd, întruparea înţelepciunii sale, şi Ahriman, incarnarea îndoielilor încercate. În unele versiuni ale acestui mit Zurvan este înfăţişat ca androgin, în timp ce alte variante introduc figura unei zeiţe-mamă existînd de la începuturile istoriei cosmice şi care i-a conceput pe Ohrmazd şi pe Ahriman la cererea lui Zurvan. Fiindcă Zurvan jurase că primul său născut va fi numit rege, Ahriman, viitorul stăpîn al beznelor şi al Răului, îndrăzneşte să „sfîşie pîntecele" matern şi se înfăţişează pentru a-şi cere dreptul său regal. În alte variante Ahriman inaugurează Neadevărul, declarînd că el este Ohrmazd, însă este trădat de natura sa „întunecată şi urît mirositoare". Ohrmazd cel strălucitor şi înmiresmat se naşte la puţin timp după el ; însă, cu toate că doreşte să-i ofere tronul regal celui mai tînăr dintre gemeni - Stăpînul Binelui şi al luminii -, Zurvan este nevoit să-i cedeze primului născut domnia asupra lumii pe o perioadă limitată la 9.000 de ani. Fiindcă, împotriva voinţei sale, îi oferise tronul regal lui Ahriman, Zurvan îi acordă lui Ohrmazd darul preoţiei, o dată cu însemnele cuvenite rangului. După ce Zurvan oferă sacrificii pentru fiul său, Ohrmazd trebuie la rîndul lui să ofere sacrificii tatălui său. Dăruit cu harul divin al preoţiei, Ohrmazd este făcut rege peste Ahriman, deocamdată numai în ceruri, urmînd ca, exact după cele nouă milenii de stăpînire a lui Ahriman asupra lumii, să ajungă conducător şi stăpîn peste toate, după cum îi va fi voia.

Zurvan îşi dăruieşte fiii cu arme, însemne sau „veşminte" pe care fiecare din ei şi le alege în funcţie de voinţa sa. Acestea le conferă celor doi esenţele lor

contrastante. Substanța luminii, esența lui Ohrmazd, acea „formă a focului – albă, strălucitoare, rotundă și vizibilă din depărtare" (*Bundahišn*, 1 : 44), este considerată în zurvanism o unealtă dăruită de tatăl acestuia. Arma aleasă de Ohrmazd era asociată și cu robele preoților, „strălucitoarele straie albe" care perpetuau Binele și distrugeau Răul. În opoziție, însemnele de culoarea cenușii alese de Ahriman au fost asociate cu preoția de tip eretic, „cunoașterea rea", și cu planetele lui Ahriman, în special cu Saturn, purtătorul morții. În *Fragmentele lui Zadspram* „veșmîntul cenușiu și întunecat" pe care Zurvan i-l oferă lui Ahriman include și un instrument care seamănă cu un aruncător de flăcări și care conține substanța *Az*, lăcomia sau pofta trupească ; se considera că și îmbrăcămintea amintită era făcută din substanța întunericului, „combinată cu puterea lui Zurvan"[60]. Înveșmîntarea lui Ahriman cu „straiul cenușiu și întunecat" făcea parte dintr-un pact centrat pe amenințarea arhetipală a lui Ahriman, care susține că va determina întreaga creație materială să-l iubească pe el și să-l urască pe Ohrmazd, o amenințare definită prin credința într-un singur principiu : „Creatorul și Distrugătorul sînt unul și același". Dacă Ahriman nu își va îndeplini amenințarea pînă la sfîrșitul celor nouă milenii, creațiile sale vor fi devorate de propria sa armă a lăcomiei și poftelor trupești. Spre deosebire de cazul lui Ohrmazd, învestirea lui Ahriman conține sămînța autodistrugerii și este menită să provoace în final extincția întunecatei personificări a îndoielii lui Zurvan.

În zurvanism, atît Ohrmazd, cît și Ahriman își exercită potențialul lor creator. Ohrmazd controlează cerurile, pămîntul și tot ceea ce este bun și drept, în timp ce anticreațiile lui Ahriman se limitează la demoni și la ceea ce este rău și strîmb. Totuși, în unele mituri zurvanite, rolul cosmogonic al lui Ahriman apare ambiguu. O poveste ne spune că, în ciuda frumoaselor sale creații, Ohrmazd nu știa cum să creeze lumina și că Ahriman, prin demonul Mahmi, i-a împărtășit acestuia formula prin care să creeze astrele : prin incest. Din împreunarea lui Ohrmazd cu mama sa apare Soarele, în timp ce Luna este rezultatul unirii incestuoase cu sora lui. Aștrii aceștia vor lumina în cele din urmă creația zeului[61]. Pe de altă parte, în zurvanismul tîrziu se considera că soarta omului și a lumii este determinată de conflictul cosmic dintre cele douăsprezece semne zodiacale, comandanții oștirilor lui Ohrmazd, și cele șapte planete, comandanții din tabăra lui Ahriman, care oprimă, provoacă moartea și aduc Răul asupra lumii. Aceste tendințe dinăuntrul zurvanismului au permis apariția unor grupuri zurvanite fataliste, axate pe principiul dominației absolute a Timpului-Destin ; concepția se situează în contrast flagrant cu etosul zoroastrismului, definit ca o religie a liberului arbitru. Independent de acest curent fatalist, în zurvanism apar și tendințe materialiste care resping dogmele de bază ale zoroastrismului legate de recompensă și pedeapsă, de rai și iad, și care susțin că toate lucrurile sînt materiale și își au originea în Timpul Infinit, principiul originar al universului. Potrivit altei forme de zurvanism, înainte de a-i crea pe Ohrmazd și pe Ahriman, Zurvan a creat focul și apa, considerate în tradiția zoroastriană frate și

soră, esenţe ale masculinului şi femininului. În acest sistem zurvanit, atît Ohrmazd, cît şi Ahriman provin din combinaţia celor două principii originare, apa şi focul, şi s-ar putea ca astfel Ohrmazd să-şi datoreze esenţa căldurii focului şi umezelii apei, în timp ce Ahriman a moştenit răceala apei şi uscăciunea focului[62].

În scrierile zoroastriene, zurvanismul este descris ca o formă a doctrinei despre Ohrmazd şi Ahriman înfăţişaţi ca „doi fraţi dintr-un singur pîntece". Studiile contemporane au dat zurvanismului diverse interpretări: un curent intelectual-filosofic în cadrul zoroastrismului, o erezie periculoasă înclinînd spre materialism şi fatalism, dar şi „un efort suprem al teologiei iraniene de depăşire a dualismului, pentru a postula un principiu unic care să explice universul"[63]. În căutarea unui principiu unic şi unificator, zurvanismul a modificat mesajul dualist originar al lui Zoroastru, care vedea Răul ca pe o forţă cu totul separată şi străină de Stăpînul Înţelept suprem. Departe de a fi un principiu etern şi independent, în zurvanism Răul este emanat de „îndoială", dintr-un fel de greşeală sau imperfecţiune divină din interiorul Cauzei Prime reprezentate de Măreţul şi Dreptul Zeu Zurvan. Bătălia cosmică ulterioară dintre Ohrmazd şi Ahriman este practic destinată să refacă unitatea şi integritatea unui Dumnezeu-stăpînitor absolut. Mai mult, cele nouă milenii stabilite în zoroastrismul ortodox pentru conflictul şi amestecul dintre Ohrmazd şi Ahriman au fost transformate de zurvanism într-o perioadă a domniei lui Ahriman asupra lumii, stabilită printr-un pact cu Zurvan. Prin întronarea lui Ahriman ca Prinţ al Universului pe o perioadă de 9.000 de ani, zurvanismul a remodelat radical istoria sacră a zoroastrismului tradiţional, care a respins dintotdeauna ideea unei perioade de supremaţie a lui Ahriman asupra Creaţiei Bune şi a unui *imperium* mondial al acestuia. Cu toate acestea, în secolul I d.Hr., în scrierea sa *De Iside et Osiride* Plutarh descrie noţiunea de eon dominat de Ahriman ca fiind una dintre dogmele învăţăturilor originale ale „Magului Zoroastru". În relatarea sa asupra doctrinei zoroastriene atît „Horomazes" (Ohrmazd), cît şi „Areimanius" (Ahriman) au parte fiecare de cîte 3.000 de ani de supremaţie şi poartă război timp de alte 3.000 de ani. Credinţa că principiul Răului ajunge să stăpînească asupra creaţiei pentru o perioadă limitată de timp devine punctul forte al credinţelor religioase şi ezoterice ulterioare. Un sistem cosmogonic aparţinînd unei religii arhaice tibetane, Bon, anterioară budismului şi despre care se spune că provenea din Tazig (Iran), urmează îndeaproape concepţiile zurvaniţilor, reflectînd probabil fie influenţe timpurii din Iran, fie un impact mai tîrziu al misiunilor maniheenilor în China şi centrul Asiei. În cosmogonia religiei Bon, din unicul şi autogeneratul „Stăpîn al Fiinţării" au emanat două lumini, una albă şi alta neagră. Din prima a luat naştere un om alb, principiul iradiant al Fiinţării (Stăpînul care iubeşte Existenţa), asociat cu principiul Binelui şi ordinii, iar din a doua s-a născut un om negru care întruchipa Nefiinţa (Iadul Negru), sursă a constelaţiilor, a forţelor demonice, a Răului, molimelor şi nenorocirilor[64].

În afara acestei trinităţi cosmogonice provenite de la religia Bon, se susţine că influenţe zurvanite directe sau indirecte apar şi în *Noul Testament* şi că ele stau la baza aluziilor legate de diavol ca „prinţ al acestei lumi" (*Ioan*, 16 : 11) sau ca „zeu al acestor vremi trecătoare" (2 *Corinteni*, 4 : 4). Însă, în vreme ce influenţele iraniene din *Noul Testament* rămîn deocamdată un subiect de aprige dezbateri, nu mai încape nici o îndoială că perspectiva creştină asupra diavolului ca stăpîn asupra tărîmului Răului şi origine a păcatului şi morţii a fost determinată de mutaţiile radicale produse în conceptele iudaice de rău şi Satan, în secolele ulterioare dramaticelor evenimente care au modificat mentalitatea evreiască în secolul al VI-lea î.Hr., lăsînd asupra ei urme adînci. Este vorba de captivitatea babiloniană şi de întoarcerea la Sion. Pe lîngă anexarea regatului iudeu în anul 586 î.Hr. şi deportarea în Babilonia a unei părţi masive a populaţiei, Nabucodonosor, regele Babilonului, a distrus Ierusalimul şi a incendiat Templul lui Solomon. Însă după 47 de ani Babilonul va cădea la rîndu-i sub stăpînirea lui Cirus cel Mare, iar ocupaţia persană va pregăti terenul pentru „al doilea exod evreiesc", pentru refacerea Ierusalimului, reconstruirea şi consacrarea noului Templu şi începutul epocii celui de-al Doilea Templu.

„Unsul lui Dumnezeu" şi „Regele Babilonului"

În anul 539 î.Hr., un război scurt, dar memorabil, între recent apărutul Imperiu ahemenid şi cel neobabilonian (caldeean) se încheie cu capturarea de către regele Cirus a oraşului Babilon, fără vărsare de sînge. În mijlocul a ceea ce propaganda imperială persană descria drept scene de veselie sărbătorească, regele persan s-a stabilit în palatul regilor din Babilon. Proclamaţia lui Cirus, aşa-numitul *Cilindru al lui Cirus*, ca şi *Povestea în versuri a lui Nabonidus*, compusă, după cît se pare, în cercurile preoţeşti babiloniene, laudă cucerirea Babilonului de către Cirus, considerînd-o o acţiune salvatoare pentru oraşul lui Bel Marduk, oraş deplîns în aceste scrieri pentru lipsa de credinţă şi profanarea pe care a suferit-o sub domnia ultimului rege al Imperiului neobabilonian, Nabonidus. Ambele versiuni ale înfruntării dintre Cirus şi Nabonidus opun imaginea lui Cirus ca rege-mîntuitor, ales de către Marduk pentru a aduce pacea în Babilon, celei a lui Nabonidus ca rege eretic, adversar de viţă regală al lui Marduk, al preoţilor zeului şi al venerării acestuia în Esagila, „templul cerurilor şi al infernului"[65].

Nabonidus, fiul unei înalte preotese din Harran a zeului lunii, Sin, era un protector zelos al cultului acestuia, numindu-l în inscripţii „Semilună Divină, rege al tuturor zeilor" şi chiar „zeu al zeilor". Către sfîrşitul domniei sale, Nabonidus a încercat să-l înalţe pe Sin în fruntea panteonului babilonian şi a declarat că Esagila, Ezida, precum şi alte sanctuare babiloniene importante îi aparţin lui Sin şi sînt

lăcaşurile sale[66]. În timp ce împotrivirea preoţilor şi a populaţiei la reformele lui Nabonidus lua amploare, mărturiile duşmănoase referitoare la înclinaţiile sale l-au descris pe ultimul rege caldeean al Babilonului ca pe un pretins vizionar, mînat de revelaţii, vise şi miracole, care a ofensat irevocabil preoţii babilonieni cu strădaniile sale excentrice de a impune imaginea cultică a lunii în eclipsă. Portretizat ca un conducător eretic şi care se amăgeşte singur, Nabonidus a mai fost învinovăţit de construirea unei copii a templului de la Esagila – un fel de anti-Esagila – alături de vechiul templu închinat lui Marduk, de sistarea ofrandelor ce se aduceau regulat la temple, de amestecarea riturilor, de declaraţii blasfematoare la adresa idolilor din temple şi, nu în ultimul rînd, de a fi contramandat măreaţa sărbătoare a Anului Nou babilonian. Nabonidus, care declarase că toate operaţiunile militare urmează voinţa Semilunii Divine, a dus o campanie de zece ani în nordul Arabiei. În perioada cît a lipsit, festivităţile de Anul Nou nu s-au ţinut deloc, iar fiul său, prinţul moştenitor Balthazar, a rămas în Babilon în calitate de coregent. În dramatica versiune biblică a căderii Babilonului (*Daniel*, 5) Balthazar apare ca ultimul rege al Babilonului. Avertizat, prin nişte misterioase inscripţii apărute pe un zid, de iminenta cădere a regatului său „numărat" şi „împărţit", el a fost „pus pe cîntar", „aflat prea uşor" şi i s-a sortit să fie ucis chiar în noaptea în care Babilonul va cădea în mîinile mezilor şi perşilor.

Întoarcerea lui Nabonidus în Babilon a fost marcată de o altă acţiune controversată şi inexplicabilă: în ajunul invaziei persane el a strîns de pe altarele de cult mesopotamiene din întreg Babilonul toţi idolii reprezentînd „zeii Sumerului şi Akkadului". În ultima parte a stăpînirii lui Nabonidus Babilonul a fost lovit de ciumă şi de foamete, iar propaganda lui Cirus susţinea că locuitorii din Sumer şi Akkad, cu sanctuarele lor ruinate, au ajuns asemenea „morţilor vii". Propaganda îl lăuda pe Cirus, numindu-l un instrument al milosteniei lui Marduk faţă de „morţii vii" din Mesopotamia, cel care îi va readuce la viaţă, dar şi o unealtă a judecăţii lui Marduk asupra „regelui nebun" Nabonidus, care a acoperit de ocară adorarea zeului tutelar babilonian.

În relatarea intrării oficiale a lui Cirus în Babilon regele persan este elogiat ca un rege-mîntuitor mesianic ales de Marduk, „rege al zeilor", „stăpînitor al lumii", cel care va restabili supremaţia divină a lui Marduk în propriul său „oraş aurit", va prelua tronul regal al Babilonului şi va readuce „idolii babilonieni", smulşi de pe „tronurile" lor de către Nabonidus, în vechile lor lăcaşuri sacre. Urmînd modelul regal babilonian, Cirus ordonă restaurarea şi înfrumuseţarea imediată a templelor de pe întreg teritoriul babilonian şi, fiind noul „favorit" al lui Marduk, este numit în *Cilindrul lui Cirus* „Rege al Lumii, Rege Măreţ, Rege al Babilonului, Rege al Sumerului şi Akkadului şi al celor patru margini ale pămîntului". După înfrîngerea ultimului rege caldeean, Babilonul trece sub suzeranitatea ahemenizilor pentru mai bine de două sute de ani şi – conform mărturiilor lăsate de noii stăpînitori –, în

ciuda pretenţiilor lui Nabonidus că ar deţine o înţelepciune tăinuită şi că ar fi avut revelaţii divine, operele şi cercetările sale ezoterice sînt pînă la urmă sfărîmate şi aruncate în flăcări în timpul primelor campanii religioase ale justiţiarului Cirus.

Judecata divină pogorîtă asupra Babilonului şi a regelui său este o temă dominantă a literaturii profetice evreieşti, iar una dintre cele mai reuşite construcţii dramatice este parabola din *Isaia* 14, în care regele Babilonului este asociat metaforic cu *Helel ben Şahar* (Cel Strălucitor, Fiu al Dimineţii sau, aşa cum a fost tradus în *Vulgata*, Lucifer). Ca „fiu al zorilor", regele Babilonului şi-a dorit – în nemărginita sa trufie – să urce la ceruri, să-şi înalţe tronul „mai presus de stelele Domnului" şi să devină egal cu Preaînaltul (*Isaia*, 14 : 12-19), dar soarta lui este să ajungă jos, în adîncurile iadului (Şeol), unde îl întîmpină umbrele regilor morţi. Fiindcă şi-a pustiit ţara şi şi-a măcelărit poporul, regele Babilonului, odinioară cuceritor al popoarelor, este sortit să cadă în cele mai nemăsurate străfunduri ale hăului, să fie aruncat din mormînt ca „o ramură fără de preţ", să ajungă „un hoit călcat în picioare".

În *Isaia* 47 dezlănţuirea răzbunării divine o detronează şi o azvîrle printre umbre pe „fiica fecioară a Babilonului", nenorocita „fiică a caldeenilor", a cărei necinste este în cele din urmă dată în vileag. De acum nu va mai fi numită regină a neamurilor, căci, pentru „mulţimea şi puterea fermecătoriilor şi vrăjitoriilor" pe care le făcuse (9-10), a fost trădată de propria ei înţelepciune. În pofida conţinutului acestor sentinţe profetice, comportamentul lui Cirus faţă de Babilonul înfrînt este unul extrem de îngăduitor, spre deosebire de manifestările cuceritorilor anteriori ai „oraşului aurit", cum a fost cazul regelui asirian Sennacherib. În anul 689 î.Hr. acesta a cucerit şi a prădat Babilonul răzvrătit, luînd statuia lui Marduk în Asiria şi declarînd că distrusese Babilonul mai abitir „decît un potop", astfel încît „nici zeii şi nici templele lor nu vor mai rămîne în amintire". Cirus preia tronul regal al Babilonului şi ajunge să fie slăvit ca ziditor şi „iubitor" al templelor de la Esagila şi Ezida. Victoria sa asupra lui Nabonidus înseamnă şi sfîrşitul „captivităţii babiloniene" a evreilor, care fuseseră deportaţi din Iudeea pe „fluviile Babilonului" în cîteva valuri succesive, ultimul fiind cel de după căderea finală a Ierusalimului în mîna babilonienilor, în 586 î.Hr. Era deci inevitabil ca întemeietorul Imperiului ahemenid să fie preaslăvit în *Vechiul Testament*, unde Yahve, Dumnezeul Stăpînitor al poporului lui Israel, este cel care îl aduce pe Cirus, „pasărea nesăţioasă din răsărit", pentru a o detrona pe „fiica fecioară a Babilonului". În aşa-numitul *Deutero-Isaia* (sau *Al Doilea Isaia*, compus din capitolele 40-55 ale *Cărţii lui Isaia*) Yahve declară fără echivoc că îl ţine de mîna dreaptă pe „unsul" său, Cirus, cel în faţa căruia toate porţile se vor deschide, pentru ca acesta să „doboare neamurile înaintea lui" şi „să dezlege cingătorile" (*Isaia*, 45 : 1). Yahve îi promite lui Cirus „vistierii ascunse, bogăţii îngropate în pămînt" (*Isaia*, 45 : 3) şi îl pune în rang de „păstor" al său. Cirus va fi acela care îi va îndeplini toate ţelurile (*Isaia*, 44 : 28) şi va abate judecata divină asupra Babilonului, oraş care „a fost în mîna

Domnului cupă de aur, care a îmbătat tot Pământul" (*Ieremia*, 51 : 7). Ca uns al lui Dumnezeu, Cirus apare asemenea unui Mesia arian, un mediator al graţiei divine către poporul lui Israel, promisul „păstor al lui Yahve", care va elibera poporul israelit de „povara babiloniană" şi îl va aduna ca să reclădească Ierusalimul şi Templul lui Solomon, distruse în anul 586 î.Hr. de către babilonianul Nabucodonosor, regal „slujitor al lui Yahve".

Printr-un edict istoric dat în anul 538 î.Hr. şi menţionat în *Cartea Întîi a lui Ezdra* (1 : 1-4), Cirus a ordonat restaurarea cultului lui Yahve în Ierusalim şi, treptat, a început să-i aducă înapoi în Sion pe nenumăraţii evrei babilonieni deportaţi, căci – potrivit exprimării din *Deutero-Isaia* – Sionul rămăsese ca o văduvă părăsită de copiii ei (*Isaia*, 49 : 21). Edictul reflectă politica religioasă de ansamblu dusă de Cirus, care, conform *Cilindrului lui Cirus*, i-a reinstalat în reşedinţele lor originare pe toţi zeii acestor popoare. Cirus îşi legitimase deja succesiunea la tronul babilonian ; prin autorizarea reconstruirii Templului din Ierusalim el părea să-şi fi proclamat şi succesiunea pe linia regală a lui David într-un Ierusalim restaurat şi „îmbărbătat". Deşi, din motive istorice, atitudinea ulterioară a rabinilor faţă de Cirus apare ambivalentă, renumele său de stăpînitor pios, care a ajutat la reconstrucţia Templului, a persistat în timp. Conform unor tradiţii iudaice, el a fost găsit demn de a urca la ceruri şi de a sta pe tronul lui Solomon, ca un veritabil „cosmocrator"[67].

Întoarcerea în Sion, sub protecţia lui Cirus, a comunităţii evreieşti exilate a fost percepută ca un nou exod călăuzit de Dumnezeul lui Israel. Refacerea noului Templu al Ierusalimului a fost condusă de Zorobabel, un urmaş al casei regale a lui David. Reconstrucţia acestuia, „cu voia Dumnezeului lui Israel şi a lui Cirus şi Darie" (1 *Ezdra*, 6 : 14-15), s-a încheiat pe 12 martie 516 î.Hr. Renaşterea cultului oficial al lui Yahve a fost considerată inevitabil o restabilire a legămîntului dintre Yahve, „cel care a ales Ierusalimul", şi poporul său ales. Zorii erei celui de-al Doilea Templu (516 î.Hr.–70 d.Hr.) au fost marcaţi de o anticipare febrilă a recîştigării bunăvoinţei şi prezenţei divine pentru un popor renăscut şi izbăvit. „Aşa grăieşte Domnul : «M-am întors cu milostivire către Sion şi voi locui în mijlocul Ierusalimului»" (*Zaharia*, 8 : 3). Pe lîngă refacerea templului, se spera că noua eră va aduce pe pămînt împărăţia lui Dumnezeu prezisă de Isaia (2 : 1-4), dreptatea, mîntuirea şi renaşterea lumii. Dramatica eliberare a evreilor a fost văzută ca o prevestire a iminentei convertiri a tuturor popoarelor la credinţa lui Israel în momentul în care judecata lui Yahve şi mîntuirea vor atinge „capătul Pămîntului". Oamenii îşi vor întoarce atunci faţa spre Dumnezeul lui Israel ca să fie mîntuiţi şi „cu rîvnă să-I slujească Lui" (*Sofonie*, 3 : 9). Scrierile profeţilor de după exil, cum sînt Zaharia şi Agheu, sînt străbătute de un sentiment de intensă aşteptare a perioadei eshatologice care va veni şi a cataclismicei „Zile a lui Yahve", cînd El va „cutremura cerul şi pămîntul, marea şi uscatul" şi, o dată cu ele, toate popoarele (*Agheu*, 2 : 6-7), pentru a crea „ceruri noi şi pămînt nou", în care, aşa cum prezisese Isaia (65 : 17), „nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute".

Aşteptarea acelor zile era strîns legată de speranţele profetice ale ultimei restaurări a împărăţiei lui David sub comanda unui împărat mesianic în descendenţă regală directă de la David, „mlădiţa" din „tulpina lui Iesei" anunţată de Isaia (11 : 1), „a lui David odraslă dreaptă, rege care va domni cu înţelepciune" (*Ieremia*, 23 : 5). Pe lîngă rolul său de rege drept al Israelului, davidianul Mesia trebuia să fie şi un fel de mîntuitor suprauman, regele ideal al justiţiei pe care o va înstăpîni în „zilele de pe urmă", cel „a cărui putere se va întinde de la o mare la altă mare şi de la Eufrat pînă la marginile Pămîntului" (*Zaharia*, 9 : 10). În epoca celui de-al Doilea Templu mesianismul iudaic a căpătat o nouă vigoare, generînd tradiţii ce vor avea efecte profunde şi de durată asupra gîndirii religioase iudaice, islamice şi creştine. *Cartea lui Zaharia* deosebeşte deja două figuri mesianice, „doi unşi ai Domnului" : un Mesia preot şi un altul rege, figuri care vor fi ulterior dezvoltate în scrierile profetice ale evreilor şi în *Manuscrisele de la Marea Moartă*. Ele vor fi asociate mai apoi cu steaua „răsărită din Iacob" şi cu cometa venită „de la Israel" în profeţia lui Valaam din *Numerii* 24 : 17, iar în *Manuscrisele de la Marea Moartă* apare şi o a treia figură mesianică, profetul zilelor de pe urmă.

Speranţele de renaştere a regatului lui David erau concentrate iniţial în mod evident asupra lui Zorobabel, „mlădiţa" princiară davidiană („vlăstarul" Babilonului), guvernator al Ierusalimului. Împreună cu marele preot Iosua, el a dirijat reconstrucţia celui de-al Doilea Templu, cunoscut şi sub numele de „Templul lui Zorobabel", deoarece Zorobabel este prezentat ca fiind acela care a pus fundaţia templului cu propriile sale mîini, terminînd apoi lucrarea „nu prin forţa armelor şi nici prin tărie", ci prin spiritul Domnului (*Zaharia*, 4 : 6-10). Potrivit *Cărţii lui Agheu* (2 : 20-23), în chiar prima zi a întemeierii celui de-al Doilea Templu Stăpînul Mulţimilor intenţiona să zguduie cerul şi pămîntul, să cucerească ţinuturile păgîne şi să îl „poarte" pe Zorobabel, alesul său, ca pe un „inel cu pecete". Fiind considerat, după cîte se pare, cel prevestit ca adevăratul „urmaş al lui David", era de aşteptat ca el să urce pe tronul davidian pentru a deveni regele-Mesia şi să stăpînească împreună cu celălalt „uns", preotul Iosua (*Zaharia*, 6 : 12-13). Cu toate acestea, brusca şi derutanta dispariţie a lui Zorobabel din istoria biblică lasă neclar rolul real pe care l-a jucat el în fervoarea mesianică de care au fost cuprinşi evreii în perioada construirii celui de-al Doilea Templu.

Deşi restaurarea monarhiei davidiene s-a dovedit imposibilă, următoarele două secole ale stăpînirii ahemenide asupra evreilor din Palestina şi Mesopotamia au reprezentat un moment hotărîtor în istoria lor politică şi religioasă. Favorizată de toleranţa monarhilor persani, comunitatea evreiască din Iudeea a reuşit să-şi creeze un stat teocratic sub autoritate ahemenidă şi să-şi desăvîrşească în tot acest timp reformele religioase şi juridice care fuseseră puse la punct în timpul captivităţii babiloniene. Monarhii ahemenizi – cum a fost Darius I – s-au preocupat de întreţinerea templului din Ierusalim (*Ezdra*, 6 : 1-11). Scrierile iudaice de mai tîrziu recunosc în nenumărate rînduri rolul esenţial pe care l-a avut dinastia ahemenizilor

în reorganizarea politică şi religioasă a statului naţional evreu. Liderul evreu Neemia, cel care a refăcut zidurile Ierusalimului, era paharnicul ahemenidului Artaxerxes I, Rege al Regilor, de la care a şi primit funcţia de guvernator al Iudeei. El a introdus apoi pe scară largă numeroase reforme politice şi religioase. Un alt faimos reformator şi lider religios al evreilor a fost Ezdra, căruia Artaxerxes i-a dat permisiunea de a reface şi întări „Tablele lui Moise" ca lege imperială a neamului israelit. Fiind „un cărturar care propovăduise în Israel cuvintele poruncilor Domnului şi ale legilor Lui" (*Ezdra*, 7 : 11), Ezdra a adus din Babilon „Cartea Legii lui Moise", care a fost făcută publică „pentru încunoştinţarea tuturor oamenilor" din Ierusalim. Aprobarea de către ahemenizi a misiunilor cruciale ale lui Neemia şi Ezdra scoate în evidenţă gradul în care consolidarea şi sistematizarea legislativă a iudaismului de după exil depindeau de politica religioasă a persanilor iniţiată de Cirus cel Mare şi menţinută, cu cîteva excepţii, pînă în ultimele momente ale existenţei Imperiului ahemenid[68].

Evreii le datorează ahemenizilor şi politicii lor tolerante reconstrucţia Ierusalimului, a Templului şi a vieţii lor religioase. Fără îndoială că permanentul patronaj regal al persanilor asupra unui Israel restaurat şi teocratic i-a făcut pe evrei mai permisivi la influenţele religioase iraniene[69]: pe lîngă evidentul impact al sistemului juridic iranian asupra iudaismului, gîndirea religioasă a evreilor nu a rămas nici ea insensibilă la procesul de răspîndire a unor noi sinteze religioase din cadrul Imperiului ahemenid. În perioada de suferinţă din exilul babilonian religia iudaică a intrat în contact cu sisteme de credinţă noi şi cu totul străine de ea. Apoi, în perioada celui de-al Doilea Templu, ea a avut relaţii strînse cu tradiţiile religioase iraniene şi a suferit o serie de transformări semnificative. Unele dintre conceptele şi ideile nou apărute la acea vreme în iudaism dovedesc afinităţi puternice cu tradiţiile babiloniene şi zoroastriene şi au fost atribuite în mod repetat influenţelor directe ale mesopotamienilor şi iranienilor asupra iudaismului din perioada exilului şi de după exil[70].

În ciuda diferenţelor evidente dintre viziunea religioasă iudaică şi cea zoroastriană, ambele religii aveau în comun principiul unificator al stăpînirii monoteiste, cea a unui Creator şi Dumnezeu suprem care dirijează cursul istoriei spre o culme a sa, spre Judecata de Apoi şi spre mîntuirea finală. Atît zoroastrismul, cît şi iudaismul respingeau cu vehemenţă politeismul şi idolatria, iar contactul lor prelungit care a urmat exilului babilonian a fost determinat de ceea ce se numeşte de obicei simpatie religioasă reciprocă. Contactul embrionar dintre lumea religioasă a iranienilor şi a evreilor şi-a lăsat cu certitudine amprenta asupra evoluţiei mesianismului şi a eshatologiei iudaice de după exil, dar şi asupra ascensiunii mişcării profetice din cadrul iudaismului. În mod similar, a fost acceptată ideea că unele evoluţii importante din angelologia şi demonologia iudaismului de după exil, cînd s-au determinat şi clasificat în paralel funcţiile mulţimilor de îngeri şi demoni războinici, precum şi ordinele de care aparţinea fiecare, reflectă influenţe babiloniene şi zoroastriene.

Mai mult decît atît, abia în perioada celui de-al Doilea Templu îngerii au ajuns să capete nume şi individualitate, spre deosebire de figurile angelice anonime şi impersonale din iudaismul de dinainte de exil. În tradiţia rabinică specificată în *Talmudul din Ierusalim*, numele îngerilor au fost aduse de evrei din Babilonia, iar *Cartea lui Zaharia*, scrisă la puţin timp după întoarcerea din exil şi în care apare expresia „cei şapte ochi ai lui Dumnezeu", este prima care recunoaşte şi distinge diferitele ordine ale îngerilor. În tradiţia angelologică tîrzie a evreilor locuitorii cerurilor ajung să fie clasificaţi după un sistem ierarhic în trepte, complicat şi minuţios elaborat, care îi avea în frunte pe cei şapte arhangheli ce au dreptul să stea înaintea slavei lui Dumnezeu (*Tobit*, 12 : 15). Trei dintre cei şapte arhangheli – Mihael, Gabriel şi Rafael – formează grupul „îngerilor Feţei lui Dumnezeu" împreună cu Fanuel (devenit ulterior Uriel, unul dintre cei şapte) şi în cele din urmă ajung să fie reprezentaţi stînd în cele patru colţuri ale tronului lui Dumnezeu. Aceste detalii ale angelologiei evreilor sînt măcar parţial justificate de noul etos religios al iudaismului de după exil, care avea tendinţa să-l considere pe Yahve un Dumnezeu transcendent, foarte îndepărtat, acţionînd asupra istoriei prin intermediul îngerilor săi. Inventarea concomitentă a unei demonologii iudaice, cu ordine demonice şi prinţi stăpînitori, a fost strîns legată de apariţia unor noi abordări ale problemei referitoare la originea Răului şi la rolul său sporit în istoria universului. Deşi iniţial apăreau în credinţele populare evreieşti, demonii ajung să capete un rol tot mai important ca agenţi ai unei forţe ce reprezenta o întrupare perfectă a spiritului Răului : Satan.

Creatorul şi Acuzatorul

În cărţile biblice anterioare exilului, termenul „satan" serveşte la denumirea unui adversar sau acuzator generic, uman sau supranatural, şi poate fi aplicat atît lui David ca „satană" a filistinilor (1 *Regi*, 29 : 4), cît şi îngerului Domnului, care a fost trimis să-l împiedice din drum pe Valaam (în *Numerii*, 22 : 32). Însă în *Cartea lui Zaharia* şi în *Cartea lui Iov* apare deja un înger acuzator personalizat. El este numit Satan şi se arată a fi un fel de procuror celest al tribunalului lui Yahve, însărcinat să supravegheze, să provoace şi să raporteze păcatele făcute de omenire. În *Cartea lui Zaharia* (3 : 1), marele preot Iosua, cel „uns cu har preoţesc", se află la judecata divină şi reprezintă Israelul, pe cînd Satan stă la dreapta sa pentru a-l acuza şi contrazice, acestuia opunîndu-i-se binevoitorul „înger al Domnului". În deschiderea *Cărţii lui Iov* „Satana" apare printre *bnai ha-elohim*, „fiii Domnului", care sînt admişi alături de Dumnezeu şi despre care se crede în mod tradiţional că formează consiliul divin. În *Cartea lui Iov* Satan este prezentat mult mai clar în postura sa de ademenitor şi de acuzator al celor drepţi, pe care îi supune la tot felul de încercări, ispite şi pedepse. Urmărind neîncetat răutatea şi păcatele oamenilor,

Satan coboară pe pămînt pentru a-l încerca pe om, după care se urcă înapoi la ceruri pentru a pune sub acuzare întreaga omenire în faţa justiţiei divine. Cînd este întrebat de către Dumnezeu de unde a venit, Satan îi răspunde sugestiv: „Am dat tîrcoale pe pămînt şi m-am plimbat în sus şi în jos" (*Iov*, 1 : 7). Cu toate acestea, la *Iov* şi *Zaharia*, deşi este duşmănos faţă de om, Satan mai slujeşte încă suprema autoritate care este Yahve, avînd rolul de înger al învinuirilor şi pedepselor. În gîndirea iudaică tîrzie, în orice caz, pe lîngă rolul său ambivalent de supraveghetor şi ispititor, lui Satan i se atribuie şi cîteva din acţiunile enigmatice sau evident distructive ale Domnului Israelului.

În aşa-numita „Chemare a lui Cirus" din *Deutero-Isaia* Yahve se prezintă monarhului ahemenid ca fiind cel care a creat Binele şi Răul (*Isaia*, 45 : 7). Textul reprezintă probabil o reacţie la tipul de dualism etic zoroastrian, centrat pe distincţia dintre Bine şi Rău. În scrierile iudaice mai timpurii Yahve este prezentat în diferite moduri: El caută să-l ucidă pe Moise (*Ieşirea*, 4 : 24), promite că se va răzbuna pe duşmanii săi, spunînd că „sabia Mea se va sătura de carnea şi de sîngele celor ucişi şi robiţi şi de capetele căpeteniilor vrăjmaşului" (*Deuteronomul*, 32 : 42), trimite un spirit malefic să-l îmbolnăvească pe Saul (1 *Regi*, 16 : 14) sau pune un spirit mincinos să vorbească prin gura profeţilor lui Ahab (3 *Regi*, 22 : 23). În scrierile profetice Yahve poate fi văzut explicîndu-i lui Isaia cum va aduce pustiirea asupra poporului lui Israel (*Isaia*, 6 : 8-12) sau trimiţîndu-l pe Ieremia să se înfăţişeze popoarelor cu „o cupă cu vinul urgiei" pentru a le face să bea din ea, iar cele ce o vor face „vor înnebuni la vederea sabiei pe care o voi trimite asupra lor" (*Ieremia*, 25 : 16). Cărţile profeţilor întăresc imaginea lui Yahve Creatorul, atotştiutor şi atotputernic, rege al universului şi enigmatic stăpîn al istoriei, cel a cărui raţiune exaltată este responsabilă atît pentru evenimentele fericite, cît şi pentru dezastrele petrecute în istoria lui Israel. Aşa cum se spune în *Cartea lui Iov* (36 : 23), felurile în care acţionează Yahve trebuie să rămînă neasemuite, nenumărate şi nepătrunse sau, după faimoasele vorbe ale unuia din ultimii profeţi, Amos: „Se întîmplă vreo nenorocire în cetate fără ca Domnul s-o fi pricinuit?" (3 : 6).

Printre episoadele biblice în care mînia lui Yahve cade asupra „poporului său ales", unul dintre cele mai enigmatice este cel relatat în capitolul 24 din *Cartea a doua a Regilor*. Aici, Yahve, căruia neamul lui Israel îi stîrneşte din nou mînia, se hotărăşte să-l trimită pe David asupra Israelului şi îl convinge pe acesta să numere oamenii tuturor triburilor, deşi însuşi recensămîntul era un păcat, o încălcare a voinţei divine (2 *Regi*, 24 : 1-2). David este atras în păcatul numărării oamenilor şi are de ales între trei feluri de pedeapsă: fie şapte ani de foamete în ţară, fie trei luni de fugă în faţa vrăjmaşilor, fie trei zile de molimă (24 : 12-14). David hotărăşte să se lase „pe mîna Domnului, fiindcă mare este mila Sa" şi nu să ajungă la cheremul oamenilor. Astfel că Yahve trimite asupra Israelului trei zile de molimă care doboară 70.000 de oameni. Într-o descriere sugestivă din *Cartea a doua a Regilor* (24 : 16), îngerul Domnului îşi întinde mîna răzbunătoare asupra Ierusalimului pentru a

distruge Cetatea Sfîntă, după care „I S-a făcut milă Domnului". Cînd această istorie despre „numărătoare şi pedeapsă" este repovestită în capitolul 21 din *Cartea întîi a Cronicilor*, scrisă pe la sfîrşitul epocii ahemenide, cel care se porneşte împotriva lui Israel şi îl îndeamnă pe David să-şi numere oamenii este acum Satan. Încredinţîndu-i-se una din faptele „inimitabile" ale lui Yahve, Satan se constituie într-o putere individuală şi independentă, iar numele său nu mai este doar un simplu calificativ, ci devine numele propriu al Spiritului rău, cel care acum se opune Dumnezeului lui Israel şi îl provoacă pe om să păcătuiască împotriva legilor Lui. Acest nou rol, mult amplificat, al lui Satan anunţă şi pregăteşte terenul pentru unele transformări spectaculoase în satanalogia iudaică: în vreme ce la *Iov* şi *Zaharia* Satan caută să-l mînie pe Yahve împotriva oamenilor, în *Cartea întîi a Cronicilor* el îl stîrnise deja pe om împotriva lui Yahve.

Istoria recensămîntului lui David, aşa cum e relatată în *Cartea întîi a Cronicilor*, marchează începutul unei transformări uluitoare a „procurorului celest", iniţial subordonat lui Yahve, în spiritul personificat al Răului, cel mai mare duşman al Binelui şi al dreptăţii, sursa tuturor distrugerilor, a păcatelor şi a morţii. Acest proces de transformare a constituit multă vreme o problemă extrem de complicată şi controversată, iar interpretările recente înclină să-i descopere originile în căutarea intensivă a unor noi teodicee în perioada iudaismului de după exil. O dată cu apariţia unor noi distincţii pe plan etic între Bine şi Rău, între trăsăturile creatoare şi cele distructive ale lui Yahve, Satan ajunge în cele din urmă să întruchipeze puterile distrugătoare ale acestuia, devenind o incarnare a „chipului întunecat al lui Dumnezeu, acel element dinăuntrul lui Yahve care împiedică Binele"[71]. În scrierile iudaice din perioada care separă ultimele texte din *Vechiul Testament* de primele scrieri ale *Noului Testament* – aşa-numita perioadă intertestamentară – pot fi distinse diverse stadii şi nuanţe în evoluţia satanologiei iudaice. Cristalizarea conceptului de Satan ca întruchipare a Răului cosmic este adesea atribuită influenţei dualismului iranian asupra iudaismului de după exil. Procesul personificării Răului a urmat însă trasee diferite în iudaism şi în zoroastrism. Separat de tendinţele monoteiste compensatoare ale zurvanismului, zoroastrismul în ansamblul său s-a deplasat treptat spre un dualism radical în care Regele Întunericului, Ahriman, ajunge să evolueze pînă la poziţia unui fel de anti-zeu, contemporan – dacă nu cumva confrate în veşnicie – cu Ohrmazd. Deşi expusă influenţei ideilor religioase persane, satanologia iudaică rezistă atracţiei unui astfel de dualism, astfel că în iudaism puterea lui Satan rămîne permanent îngrădită de atotputernicia şi omniscienţa lui Yahve. Totuşi, unele dintre noile căi de gîndire dezvoltate în iudaismul de după exil se apropie de dualism, Satan ajungînd să fie considerat tot mai independent şi mai ostil faţă de Yahve şi de creaţia sa. O dată cu creşterea accentului pus pe religiozitatea etică şi pe lupta dusă între Bine şi Rău în plan cosmic şi în sufletul omului (tendinţă prezentă în special în scrierile profetice), au apărut anumite tendinţe care au căutat şi s-au apropiat de soluţii dualiste la problema originii Răului. În scrierea

apocrifă *Înţelepciunea lui Solomon* (2 : 24), Satan este prezentat în mod similar lui Ahriman în zoroastrism, ca un fel de forţă supraumană care se opune lui Dumnezeu şi omului şi care a adus în lume păcatul şi moartea pentru a contracara intenţiile divine. Mai mult, în *Înţelepciunea lui Solomon* Satan este asociat cu şarpele din istoria căderii în păcat (*Facerea*, 3) şi pentru prima dată omenirea apare împărţită în două clase distincte şi opuse : adepţii lui Dumnezeu şi adepţii lui Satan. Asocierea implicită a lui Satan cu şarpele şi divizarea omenirii în oameni ai Domnului şi oameni ai lui Satan anticipează evoluţiile pline de implicaţii ale satanologiei iudaice, care în cele din urmă vor pregăti scena pentru conceptul creştin de Diavol. Totuşi, oricît de transformată ar fi ea în scrierile intertestamentare, în iudaism imaginea lui Satan păstrează funcţiile iniţiale de ispititor şi de acuzator, iar în perioada talmudică una dintre denumirile sale cele mai obişnuite încă mai era *Satan mekatreg* (Satan Acuzatorul).

Prinţul Luminii şi Îngerul Întunericului

Introdusă în perioada intertestamentară, ideea unei puteri supranaturale care să condenseze forţele Răului, ale păcatului şi dezordinii ajunge să fie asociată cu ambigua relatare biblică a împreunării dintre „fiii zeilor", acei *bnai ha-elohim*, şi fiicele oamenilor (*Facerea*, 6 : 2-4). Conform textului biblic, *bnai ha-elohim* au coborît la „fiicele oamenilor", iar rezultatul acestei uniuni a fost o rasă de giganţi, „vestiţii viteji din vechime". Coborîrea pe pămînt a acestor *bnai ha-elohim* a fost considerată tot mai des, în perioada pe care o discutăm, o cădere din paradis, astfel că aceştia au devenit îngeri răzvrătiţi împotriva Domnului, care au căzut în păcat prin împreunarea cu „fiicele oamenilor" şi au adus astfel în lume Răul şi păcatul. În literatura iudaică apocrifă şi în special în cea profetică, revolta şi căderea îngerilor au fost în mod repetat atribuite Prinţului Răului, numit cînd Satan, cînd Belial sau Mastema. În relatarea profetică a prăbuşirii „fiilor lui Dumnezeu" sau a Îngerilor Păzitori (Veghetorii), aflată în prima secţiune a scrierii apocrife *Cartea Etiopică a lui Enoh* (I *Enoh*)[72], numită şi „Cartea Veghetorilor", îngerii rebeli sînt identificaţi cu stelele căzute şi apar conduşi de doi arhangheli, Semyaza şi Azazel, acesta din urmă fiind prima stea condamnată să cadă din ceruri. În timp ce Semyaza apare ca rege al Veghetorilor, Azazel se dovedeşte a fi un înţelept ceresc, care coborînd pe Pămînt le-a destăinuit oamenilor „tainele cerului" şi i-a informat despre „toate samavolniciile de pe Pămînt". Totuşi, în următoarea secţiune din I *Enoh*, „Cartea Parabolelor", Veghetorii apar deja ca supuşi ai lui Satan (I *Enoh*, 54 : 6), iar legiunea sa de „îngeri ai răzbunării" – acuzatorii numiţi „satan" – asumă o poziţie dominantă în ierarhia puterilor Răului. În afară de dezvăluirea „armelor morţii" în faţa oamenilor, unul dintre Îngerii Păzitori este deja acuzat în „Cartea Parabolelor"

că ar fi ispitit-o pe Eva. Tema seducerii angelico-satanice a Evei va fi elaborată în tonuri sumbre în unele scrieri iudaice, creştine şi gnostice de mai tîrziu.

În apocriful *Cartea Jubileelor* liderul îngerilor căzuţi este prinţul Mastema, care, în urma potopului, a primit de la Yahve dreptul de a păstra a zecea parte din spiritele sale pentru a continua să-şi exercite voinţa asupra „fiilor oamenilor". Identificat cu Satan (10-11), pe seama lui Mastema sînt puse cîteva dintre isprăvile biblice ale lui Yahve, cum ar fi îndemnul adresat lui Avraam de a-şi sacrifica fiul, pe Isaac, încercarea de a-l ucide pe Moise în drumul său spre Egipt şi împietrirea inimii faraonului în faţa cererii de eliberare a „fiilor lui Israel". Mastema-Satan a fost prezentat şi ca puterea care i-a ajutat pe Magii Egiptului împotriva lui Moise şi căruia i s-a permis să-i nimicească pe toţi întîii născuţi egipteni în timpul primului Paşte evreiesc, adică în prima noapte a exodului evreilor din Egipt.

Faţă de aceste dezvăluiri ale intervenţiilor „satanice" din *Facere* şi în *Ieşire*, scrierile apocrife din perioada celui de-al Doilea Templu descriu în plus, cît se poate de detaliat, istoria păcatului Îngerilor Păzitori şi căderea din ceruri a îngerilor Răului şi a prinţului lor, atribuită fie poftelor trupeşti, fie trufiei sau invidiei lui Adam. În tradiţiile apocrife mai tîrzii, Satan ajunge să fie considerat principalul factor malefic al căderii lui Adam şi a Evei, fie prin înşelarea şi coruperea Evei la păcatul trupesc, fie prin intermediul şarpelui. Înainte de a o ispiti pe Eva să mănînce fructe din pomul cunoaşterii, Satan varsă veninul răutăţii sale asupra arborelui, în care putem recunoaşte un instrument satanic în sine încă de la început, fiind plantat de către Satan pentru a-i duce în ispită pe Adam şi pe Eva[73].

Pe lîngă numele de „Satan", liderului îngerilor căzuţi i s-a dat adesea şi numele de Belial („nimicnicie" sau „distrugere"), străvechiul duşman al lui Dumnezeu, care domnea peste un anti-tărîm al Răului şi întunericului, cu o organizare pe anti-ranguri. În apocriful *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi* se spune că omul trebuie să aleagă între Spiritul Adevărului, legea Domnului, şi Spiritul lui Belial, adică legea Neadevărului, deoarece Dumnezeu i-a oferit omului două căi, cea a Binelui şi cea a Răului, pe cînd Belial le oferă adepţilor săi numai spada, „mama celor şapte rele". Spiritul Adevărului şi cel al Neadevărului îl aşteaptă pe om, iar între ele se află „spiritul înţelegerii raţionale". Belial era evident asociat cu Satan, la care spiritul mîniei era plasat în mîna dreaptă, iar spiritul urii se muncea pentru moartea omenirii, transformînd lumina în întuneric.

Preocuparea crescîndă pentru misterul originii şi al puterii Răului în creaţia lui Dumnezeu a dus şi la apariţia unor tradiţii potrivit cărora Satan-Belial era forţa universală ce stăpînea temporar lumea. În scrierea apocrifă *Ascensiunea lui Isaia* el este prezentat ca „îngerul nedreptăţii", cel care stăpîneşte „asupra acestei lumi" de la începuturile ei şi care în ultimele zile ale existenţei va coborî de pe firmament în chip de „împărat al lumii", de anti-Mesia, un gen de Antihrist care va căuta să înrobească lumea cu semnele şi miracolele sale[74]. Pogorîrea lui Belial în chip de anti-Mesia şi minunile pe care le va face, printre care se numără şi învierea

morţilor, a fost pomenită şi în unele cărţi ale *Oracolelor sibiline*, care au mai prevestit distrugerea lui prin foc ceresc[75].

Credinţa că epoca trecătoare a „nenorocirii şi vrajbei" era stăpînită de Belial, care urma să fie anihilat pentru totdeauna într-un iminent război final dintre forţele Binelui şi cele ale Răului, stă la baza eshatologiei *Manuscriselor de la Marea Moartă*, scrierile sectei din Qumrān[76]. În *Manuscrisele de la Marea Moartă* învăţăturile despre „Cele Două Căi" şi „Cele Două Spirite" au fost duse pînă la limitele dualismului pe care iudaismul le putea permite. *Regula comunităţii* de la Qumrān afirmă explicit că, urmîndu-şi „proiectul Său glorios", Dumnezeu a numit două spirite pe care omul să le urmeze „pînă va veni vremea ultimei judecăţi", acestea fiind spiritul adevărului şi spiritul neadevărului. De vreme ce originea adevărului era în „Izvorul Luminii", sursa înşelăciunii se afla în „Fîntîna Întunericului". În consecinţă, Prinţul Luminii domneşte peste „fiii cinstei şi dreptăţii", care umblă „pe cărări de lumină", în timp ce Îngerul Întunericului domneşte peste „fiii înşelăciunii şi ai minciunii, care umblă „pe drumuri de beznă". În ciuda veşnicei iubiri a Domnului pentru spiritul luminii şi a urii sale faţă de spiritul şi de căile întunericului, El a decis „după căile sale tainice" ca ambele spirite să existe „în egală măsură pînă la vremea sfîrşitului" (*Regula comunităţii*, 4). De asemenea, le-a aşezat în contradicţie şi duşmănie eternă, hotărînd astfel dinainte apriga şi interminabila bătălie dintre cele două tabere. Prin „inscrutabilul Său plan" (sau „nepătrunsele Sale taine"), Dumnezeu stabileşte o perioadă de dominaţie a Îngerului Întunericului, în care acesta îi va ispiti pe cei drepţi şi va supune neamul lui Israel la chinuri şi teroare. Păcatele omenirii, care era împărţită în cele două tabere inamice – cea a „fiilor luminii" şi cea a „fiilor întunericului" – au fost provocate de domnia lui Belial. *Regula comunităţii* face referiri enigmatice la unele istorisiri despre nedreptăţile şi păcatele fiilor lui Israel din perioada stăpînirii lui Belial, istorisiri care erau recitate în timpul primirii neofiţilor în sectă. La rîndul lor, neofiţii erau obligaţi să-şi mărturisească propriile păcate şi să reziste apoi tuturor încercărilor la care avea să-i supună Belial. Supremaţia lui Belial şi existenţa minciunii vor fi în cele din urmă eliminate, cînd va veni vremea ultimei judecăţi şi fiecare om va fi cercetat după calea pe care a urmat-o, alegînd între cele două spirite adverse. „Fiii întunericului" vor fi chinuiţi prin foc de îngerii distrugerii şi nimicirii, în timp ce „fiii luminii" vor trăi pentru totdeauna în lumina veşnică.

Totuşi, în ciuda aparentei similitudini cu istoria sacră a zoroastrismului, dramaticele relatări prezentate în *Manuscrisele de la Marea Moartă* şi care vorbesc despre confruntarea şi războiul cosmic dintre forţele luminii şi cele ale întunericului nu evoluează în direcţia unui dualism propriu-zis. Dualismul dintre „Prinţul Luminii" şi „Îngerul Întunericului" rămîne subordonat unui singur Dumnezeu, iar acest Dumnezeu inscrutabil este cel care stabileşte o perioadă limitată de domnie a lui Belial asupra lumii. Dumnezeu l-a creat pe Belial, îngerul duşmăniei, pentru „a corupe". Fiindcă teritoriul său este unul al tenebrelor, scopul lui Belial este să

prilejuiască apariţia „ticăloşiei şi a vinovăţiei", în timp ce spiritele din tabăra sa sînt „îngeri ai distrugerii", „care respectă numai legile întunericului" (*Sulul Războiului*, 13). În opoziţie cu el, Îngerul sau Prinţul Luminii domneşte peste spiritele adevărului şi a fost desemnat să-i ajute pe oamenii care se decid să se aşeze „de partea luminii". Pentru secta de la Qumrān, la fel ca în modelul zoroastrian, Prinţul Luminii şi Îngerul Întunericului sînt percepuţi ca două entităţi metafizice adverse şi coexistente, înfruntîndu-se în lume şi în sufletul omenesc şi conducînd fiecare legiuni de spirite războinice (ale luminii şi ale întunericului), dispuse în paralel pe liste foarte elaborate. Alte teme qumrānite trădează strînse afinităţi cu doctrina tradiţională a zoroastrismului, dar s-a dovedit că ele s-au dezvoltat „într-o formă nesistematică şi incompletă" şi, fiind lipsite de antecedente clare în iudaism, s-ar părea că se datorează celui mai complet şi mai încăpător sistem din cadrul zoroastrismului, indicîndu-ne astfel că „direcţia influenţei a fost dinspre Iran spre iudaism"[77].

Dacă schema opoziţiei şi a conflictului cosmic elaborată la Qumrān a fost aproape sigur afectată de modelul dualist zoroastrian, doctrina „stăpînirii lui Belial" – ideea că Belial domneşte în timpurile prezente asupra „acestei lumi" – este în schimb o reminiscenţă a mitului central zurvanit, referitor la domnia limitată a lui Ahriman asupra universului. Inevitabil, au existat şi încercări de a-l asocia pe Belial al sectei qumrānite cu Ahriman al zurvanismului, dar încă o dată – dincolo de similitudinile evidente – miturile qumrāniţilor şi cele ale zurvaniţilor legate de figura „Stăpînului Întunericului" erau formulate pe direcţii de gîndire diferite[78]. Ahriman al zurvanismului căpătase dreptul de a conduce şi a stăpîni lumea o perioadă limitată de timp prin încălcarea voinţei şi a scopului sacrificial urmărit de tatăl său originar. El a fost înzestrat cu „veşmintele cenuşii şi întunecate" ale lăcomiei şi autodistrugerii, totul făcînd parte din „pactul" cu Zurvan. De cealaltă parte, Belial al qumrāniţilor, prin puterea sa înnăscută de a corupe, avea să deţină controlul asupra lumii, conform misteriosului plan al Domnului, pînă la venirea Judecăţii de Apoi. Prinţul Luminii, aşa cum îl vedeau cei de la Qumrān, era considerat principalul apărător al „fiilor dreptăţii" împotriva domniei lui Belial (*Sulul Războiului*, 13 : 10) şi era adesea identificat cu arhanghelul Mihael, care a fost proslăvit în perioada de după exilul evreilor ca un *arhistrategos* (comandant) al legiunilor, pedepsitor al îngerilor căzuţi şi protector ceresc al fiilor lui Israel. Urmînd vechea idee după care războaiele dintre popoare sînt asociate cu războaie „dintre oştirile cele de sus" (*Isaia*, 24 : 21-2) din ceruri, *Cartea lui Daniel* îl prezintă pe Mihael ca patron îngeresc al lui Israel, cel care s-a înfruntat cu îngerii-prinţi din Persia şi Grecia şi care era aşteptat să apară şi să elibereze Israelul în învălmăşeala „vremilor de strîmtoare" de la sfîrşit (12 : 1). Conform *Sulului Războiului* de la Qumrān (17 : 7), o dată cu venirea vremurilor de pe urmă şi a „luminii veşnice", supuşii lui Mihael vor fi înălţaţi în rîndurile îngerilor şi, „dintre toţi muritorii", poporul lui Israel va fi preamărit.

Ca înger păzitor al lui Israel, arhanghelul Mihael ajunge, cum era şi normal, să fie preaslăvit ca principal inamic al celui mai puternic acuzator şi adversar al poporului ales, Satan. Era inevitabil ca „războiul lor din ceruri" să capete proporţii cosmice şi eshatologice atît în iudaism, cît şi în creştinism. Opoziţia dintre Prinţul Luminii şi Îngerul Întunericului, între Mihael şi Satan, iniţiată de evrei şi apărută în cadrul tendinţelor profetice din iudaismul de după exil, a fost considerată uneori o reflexie sau o versiune modificată şi atenuată a dualismului iranian al lui Ohrmazd şi Ahriman, fie el în versiunea tradiţională, zoroastriană, fie în cea zurvanită. Cert este că descoperirea şi publicarea *Manuscriselor de la Marea Moartă* a oferit o imagine mai complexă şi mai profundă asupra problemei contactului religios iraniano-iudaic din epoca ahemenidă şi din cea post-ahemenidă, elenistică, din Orientul Apropiat. Cele mai multe dintre direcţiile deja schiţate ale gîndirii iudaice intertestamentare sînt consemnate în epoca elenistică, inaugurată de cuceririle lui Alexandru cel Mare în Asia, perioadă în care contactul dintre Orient şi Occident a dat naştere la curente religioase noi şi durabile, iar dualismul religios a atins, în era sincretismului, forme şi sfere de influenţă noi şi frapante.

CAPITOLUL AL II-LEA

SINCRETISM ŞI ORTODOXIE

În anul 331 î.Hr. Alexandru cel Mare a înfrînt pentru a treia oară armatele ultimului Rege al Regilor din dinastia ahemenidă, Darius al III-lea, într-o luptă considerată de regele macedonean „un război legitim pentru suveranitatea Asiei" (Flavius Arrianus, 2 : 12.5). În anul următor Alexandru jefuieşte şi incendiază capitala oficială a imperiului, Persepolis, pe care îl cataloghează drept cel mai odios oraş din Asia (Diodorus, 17 : 70.1); devastarea acestuia s-a vrut a fi o pedeapsă pentru distrugerea de către Xerxes a Acropolei ateniene. Incendierea Persepolisului „a pus capăt şirului de regi din dinastia sacră a ahemenizilor"[1] şi, în pofida rezistenţei iraniene acerbe din Sogdiana şi Bactria, Imperiul persan a căzut în mîinile elevului lui Aristotel, care s-a autoproclamat noul „Rege al Asiei", sfătuit şi protejat de Zeus şi Amon. Ahemenizii nu au reuşit să avanseze mai mult în Europa şi au fost în cele din urmă alungaţi şi din Balcani, în timp ce Alexandru Macedon, inspirat, se pare, de miturile despre cucerirea Indiei de către Dionysos, a înaintat de-a lungul întregii Asii apusene pînă la extremitatea nord-vestică a subcontinentului indian. Cuceririle lui Alexandru (despre care se spune că ar fi fost încoronat în Atena ca un al doilea Dionysos) au marcat sfîrşitul epocii clasice a Greciei şi începuturile erei elenistice cosmopolite (323-30 î.Hr.). Într-un interval de numai doisprezece ani, Alexandru Macedon a reuşit să unească cea mai mare parte a lumii antice într-un unic şi vast imperiu.

Pentru perşii înfrînţi, macedoneanul „fiu al lui Zeus-Amon" avea să devină „blestematul Iskander", avatarul „de rău augur" al lui Ahriman, un ucigaş al Magilor care a înăbuşit focurile sacre şi a adus în Iran războiul şi distrugerea, fiind obligat în cele din urmă să piară de pe lume[2]. În *Oracolele sibiline* (3 : 381.5) cuceririle lui Alexandru cel Mare sînt înfăţişate ca aducătoare de suferinţă în Asia şi Europa, iar Macedoniei, care capturase „fortificatul" Babilon şi devenise „stăpîna tuturor pămînturilor", i s-a prezis o soartă tristă : ea nu va lăsa posterităţii decît un nume. În ciuda acuzaţiei persanilor că Alexandru ar fi jefuit Iranul cu o ură şi o furie ahrimanică, noul imperiu întemeiat de el a moştenit şi a căutat să păstreze tradiţiile imperiale ale vechiului regim ahemenid, încurajînd ideea unei uniuni greco-iraniene. Gloria imperiului a apus o dată cu misterioasa moarte a acestuia, petrecută în anul 323 î.Hr., în Babilon. Domeniile sale au fost împărţite între dinastiile succesoare antigonidă, care a obţinut iniţial teritoriile europene, ptolemeică, căreia i-a revenit Egiptul, şi seleucidă, al cărei regat a încorporat cea mai mare parte a fostelor teritorii ahemenide din Asia.

O dată cu dispariţia Imperiului persan, părea inevitabil ca zoroastrismul să-şi piardă mult din autoritatea şi prestigiul asigurate sub domnia ahemenizilor. Urmînd tradiţiile babilonienilor, Alexandru cel Mare a iniţiat activitatea de renovare şi de construire a templelor în aşezămintele de cult babiloniene, cum era vechiul complex de temple închinate lui Marduk. Conform relatării lui Plutarh, Babilonul a fost şi locul în care Alexandru a fost proclamat rege al Asiei. Este adevărat că Babilonul urma să devină capitala imperiului său, însă vestita restaurare a mormîntului lui Cirus cel Mare nu i-a adus prea mult renume în Persia, unde se spunea despre Alexandru că ar fi ars scrierile sacre ale zoroastrismului, *Avesta*. De aceea nu este deloc surprinzător că în legendele eshatologice zoroastriene începutul acestei epoci de dominaţie străină este asociat cu „domnia ticăloasă a demonilor Răului", care preceda venirea Mîntuitorului, Saošyant[3]. Începuturile perioadei elenistice au marcat şi începutul procesului de propagare a culturii greco-macedonene în Orientul Apropiat, un proces de difuziune puternică, accelerat de întărirea regatelor ptolemeic şi seleucid, de influenţa lor crescîndă şi de politica religioasă dusă de ele. O dată cu pătrunderea elenismului în Egipt, Mesopotamia, Iran şi Palestina, s-a dezvoltat un nou sincretism care a îmbinat motive greceşti şi orientale în domeniile artei, arhitecturii şi literaturii. În spaţiul religios sincretismul şi remarcabila toleranţă specifice perioadei elenistice au fost chiar mai evidente, iar tentativele de realizare a unor noi sinteze religioase au dus la crearea unor forme de adorare eclectice şi adesea exotice. Pe lîngă misterele eleusine, samothracice, dionisiace şi orfice, specifice lumii greceşti clasice, perioada elenistică tîrzie este martoră la răspîndirea cultelor misterice ale unor divinităţi orientale cum sînt Cybele, Attis, Isis, Osiris, Sabazios sau Mithra[4]. Cu enigmaticele lor ritualuri de iniţiere şi cu promisiunea unei cunoaşteri tainice, a regenerării şi a mîntuirii, cultele misterice greco-orientale s-au dovedit extrem de rezistente şi au înflorit încă şi mai puternic în timpul Imperiului roman. O dată cu înaintarea pe plan politic a Greciei înspre răsărit, elenismul pătrunde tot mai adînc în spaţiul iranian oriental şi ajunge pînă în nordul Indiei, unde stimulează apariţia unor forme de sincretism religios şi cultural cu totul noi şi surprinzătoare. În acelaşi timp, o dată cu crearea Imperiului indian maurian sub conducerea lui Candragupta (care recucereşte în anul 305 î.Hr. Punjab-ul aflat în mîinile seleucizilor), influenţele religioase indiene se răspîndesc şi ele înspre Asia apuseană. Cînd nepotul lui Candragupta, împăratul budist Aśoka (cca 273-232 î.Hr.), iniţiază campania de expansiune a budismului ca religie universală, misionarii budişti – „mesagerii celui Îndrăgit de Dumnezeu" – sînt trimişi să predice *dharma* nu numai grecilor din ţinuturile lor, ci şi celor din teritoriile seleucide şi ptolemeice, ba chiar şi în inima lumii elenistice, în Grecia şi Macedonia[5].

Trei imperii

Dintre monarhii epocii eleniste, stăpînitorii din Egiptul ptolemeic – care susţineau că sînt descendenţii lui Heracles şi Dionysos – au promovat o politică religioasă ce a constituit, poate, cea mai simptomatică manifestare a noului *Zeitgeist* elenistic în ceea ce priveşte sincretismul. Cu toate că politica ptolemeică urmărea o sinteză religioasă greco-egipteană, convergenţa credinţelor iraniene cu cele greceşti pe teritoriile fostului Imperiu ahemenid a dat naştere unei forme particulare şi deosebit de influente de sincretism. Ea a rezistat o perioadă îndelungată în special în Bactria, care devenea astfel avanpostul cel mai oriental al elenismului din Asia, continuînd să răspîndească influenţa elenistică în India şi în centrul Asiei.

Sintezele greco-iraniene nu se limitau la teritoriul Anatoliei şi al Asiei apusene, fiind prezente şi în masiva diaspora grecească din regiunea nordică a Mării Negre (între Marea Azov şi Pontul Euxin). Această regiune fusese stăpînită multă vreme de către sciţi, dar în ultimele două secole precreştine ea a intrat sub dominaţia altor triburi iraniene nordice: sarmaţii şi alanii. Climatul religios al zonei, determinat în mare parte de masiva prezenţă a grecilor, a fost afectat profund de venirea sarmaţilor, cu tradiţia lor religioasă specifică spaţiului iranian, influenţată probabil de credinţe zoroastriene, incluzînd cultul focului şi avînd un panteon format din şapte zei. Noul spirit cosmopolit al epocii eleniste a determinat înflorirea unei bogate culturi sincretice în zona Bosforului cimmerian (strîmtoarea Kerci, care leagă Marea Neagră de Marea Azov), zonă populată masiv de colonişti greci în secolele al VI-lea şi al VII-lea. Contactele şi influenţele reciproce dintre greci şi iranieni în zona Bosforului cimmerian (care în geografia clasică era considerat punctul de întîlnire dintre Asia şi Europa) au fost adesea comparate cu cele din Bactria. Sub puternica dinastie tracică a spartocizilor (438-110 î.Hr.), Bosforul cimmerian s-a transformat într-un regat elenistic puternic şi mai tîrziu a acceptat formal suzeranitatea romanilor. Regatul Bosforului a înflorit sub *Pax Romana* pontică pînă în secolul al IV-lea d.Hr.; cultura şi religia sa, în care au intrat elemente greceşti, sarmato-scitice, iraniene şi mai tîrziu iudaice, şi-au păstrat caracterul elenistic distinct chiar şi în epoca creştină[6].

Avîndu-şi capitala în Babilon şi întinzîndu-şi iniţial graniţele din Asia Mică pînă în India, regatul elenistic al seleucizilor părea cel mai potrivit mediu pentru favorizarea unei fuziuni culturale şi religioase între elenismul aflat în expansiune şi tradiţiile orientale. Cu toată politica de elenizare desfăşurată de seleucizi – care pretindeau că sînt urmaşii lui Apollo –, aceştia tolerau în regatul lor existenţa unor religii dintre cele mai diverse şi încurajau renaşterea culturilor şi educaţiei babiloniene. În anul 199 î.Hr. seleucizii reuşesc în cele din urmă să cucerească Palestina, care se afla în mîinile Ptolemeilor şi unde influenţa crescîndă a elenismului era pe

cale să provoace scindări serioase în interiorul iudaismului. Conflictul dintre elenizatori şi evreii tradiţionalişti – hasidiţii – ajunge la apogeu în anul 167 î.Hr., în timpul ruşinoasei cruciade purtate împotriva iudaismului de conducătorul seleucid Antioh al IV-lea Epiphanes, cînd în Templul din Ierusalim se instalează un cult străin (probabil cel al zeului canaanit Baal Šamin), pe altar se fac sacrificii de porci şi se ridică „urîciunea pustiirii" (1 *Macabei*, 1 : 57). Evreii reacţionează violent şi o familie macabeică militantă restabileşte independenţa Iudeei, care va dura pînă în anul 64 î.Hr., cînd vine rîndul Romei să cucerească Ţara Sfîntă. În cele din urmă romanii vor distruge Templul şi întregul Ierusalim în anul 70 d.Hr., sub conducerea lui Titus. Făcînd abstracţie de istoricele ciocniri cu iudaismul în Palestina, trebuie să recunoaştem că invazia elenistă din epoca seleucidă a transformat profund aspectul cultural şi religios al Siriei şi Mesopotamiei şi şi-a croit spaţii largi în cultura iraniană[7].

Începînd cu mijlocul secolului al III-lea î.Hr., seleucizii au început să piardă controlul asupra teritoriilor răsăritene. Prima contestare a autorităţii lor în spaţiul oriental a reprezentat-o întemeierea unui regat independent greco-bactrian cu centrul în Bactria şi Sogdiana. În eclecticul climat religios al acestuia credinţele eleniste şi zoroastriene au coexistat cu o întreagă varietate de culte, inclusiv cu ceea ce pare să fi fost o formă de adorare a divinităţilor *deva*. În timp ce în regatul greco-bactrian elenismul prospera încontinuu, propagîndu-se chiar şi în regiunile asiatice învecinate, în Iran expansiunea greacă întîmpina o puternică opoziţie. În aceeaşi perioadă în care apare regatul greco-bactrian, seleucizii se confruntă cu ascensiunea unei monarhii iraniene rivale aparţinînd vechii satrapii ahemenide din Parţia, în nord-estul Iranului. Forţa sa motrice era reprezentată de seminomazii iranieni din Asia Centrală, aşa-numiţii parni, care se pare că adoptaseră zoroastrismul în perioada cînd invadaseră teritoriul Parţiei. Sub domnia unei dinastii agresive, cea a arsacizilor (cca 250 î.Hr. – 226 d.Hr.), Parţia îşi extinde încetul cu încetul dominaţia în Mesopotamia şi în Iran, impunîndu-şi autoritatea asupra unui şir întreg de regate şi principate vasale. Seleucizii sînt alungaţi spre vestul Eufratului, iar după cucerirea de către parţi a Babiloniei, monarhii arsacizi adoptă vechiul titlu ahemenid de *Šah-an-Šah* (Rege al Regilor) şi se pretind urmaşii ahemenizilor. Pe măsură ce regatul seleucid decade şi se micşorează, noul imperiu iranian se transformă tot mai mult într-o putere mondială, ajungînd să controleze importantele rute comerciale dintre Asia şi Mediterana.

Restaurarea dominaţiei iraniene asupra unor teritorii întinse din vechiul Imperiu ahemenid a insuflat un nou avînt ortodoxiei : conform tradiţiei zoroastriene, prima culegere completă a textelor din *Avesta* este atribuită unui rege din dinastia arsacidă. În epoca arsacidă prezenţa cultului zoroastrian era susţinută de sanctuare cu idoli şi temple ale focului ; arsacizii înşişi păstrau o flacără permanent aprinsă, flacăra dinastică. Magii au continuat şi ei să-şi consolideze supremaţia spirituală în Imperiul part. Deşi sprijineau tradiţiile zoroastriene, cei mai mulţi dintre monarhii arsacizi

au favorizat şi elenismul, timp în care în Commagene, în estul Anatoliei, apar unele forme sincretice greco-iraniene. În cadrul lor Ohrmazd era identificat cu Zeus, Mithra cu Apollo, Artagnes - zeul războiului, cu Ares sau cu Heracles, iar Anāhitā este adesea asociată cu Artemis. Se pare că aceste formule religioase au avut oarecare succes în Iranul arsacid şi că, împreună cu alte suprapuneri de figuri divine, cum ar fi cea în care Heracles era asimilat cu Nergal, ele rezumă nota sincretică specifică multora dintre schimbările religioase produse în Orientul Apropiat în perioada elenistică[8].

Şi în regatul greco-bactrian încep să apară modele paralele de simbioză greco--iraniană. La mijlocul secolului al II-lea î.Hr. acest regat este sufocat de năvala haotică a unei noi populaţii nomade, copleşitoare ca număr, venind din China şi din Asia Centrală, unde apariţia agresivului Hsiung-nu, considerat uneori strămoşul hunilor, a provocat o masivă migraţie a iranienilor spre vest. Deşi unele dintre valurile migratoare ale iranienilor au ajuns în stepele pontice şi au sporit puterea sarmaţilor în această zonă, mult mai interesante sînt campaniile şi traseul migraţiei nomazilor iranieni numiţi de către chinezi yueh-chi (care însemna, probabil, rasa sau clanul Lunii)[9]. Cam la vremea cînd familia macabeică amintită îşi impunea stăpînirea în Iudeea, aceşti nomazi invadează Sogdiana şi Bactria, iar partea răsăriteană a Iranului se pregăteşte să devină scena unui nou şir de transformări politice şi religioase complexe. Nomazii „Lunii" îmbogăţesc civilizaţia greco-indo--iraniană din Bactria cu noi importuri religioase din China şi din centrul Asiei şi zădărnicesc încercările parţilor de a obţine controlul asupra regiunii. Clanul Lunii a fost în cele din urmă unificat sub dinastia kuşană, ai cărei regi au adoptat titlul de *devaputra* (fiu al zeului) şi au încercat în cele din urmă „să proclame o nouă epocă imperială în răsărit"[10], după modelul ahemenizilor, timp în care imperiul lor ajungea să-şi extindă stăpînirea din nordul Indiei pînă în Sogdiana.

Ridicarea Imperiului kuşan ca mare putere asiatică, în concurenţă cu China imperială, a coincis cu consolidarea supremaţiei sarmaţilor iranieni asupra unor largi teritorii din Europa Răsăriteană. În zona Mediteranei cucerirea de către romani a Greciei şi a regatelor eleniste deschisese deja calea pentru expansiunea romanilor în Orientul Mijlociu, unde aceştia aveau de înfruntat Imperiul part. În primele confruntări violente ale romanilor cu parţii, petrecute în Siria şi Mesopotamia, armatele romane au suferit o umilitoare serie de înfrîngeri şi retrageri, dintre care cea mai cunoscută a avut loc în anul 53 î.Hr., la Carrhea, unde cei patruzeci de mii de soldaţi ai legiunilor conduse de Marcus Crassus, legiuni ce prădaseră deja comorile Templului din Ierusalim, au fost nimicite de o armată parţă mult mai redusă ca număr. Capul tăiat al lui Crassus i-a fost adus în triumf regelui part în mijlocul unui spectacol cu *Bacantele* lui Euripide, fiind înălţat într-un apogeu dionisiac al tragediei pentru a celebra versurile recitate de Agave: „Aduc acum acasă din munţi/ O creangă de vie proaspăt retezată,/ Pentru că zeii ne-au bine-cuvîntat vînătoarea". Mai tîrziu, o dată cu consolidarea stăpînirii romane în bazinul

Mării Mediterane, în timpul domniei primului împărat roman Octavianus Augustus (27 î.Hr. - 16 d.Hr.), Parţia este pusă în situaţia de a înfrunta în vest agresivul *Imperium Romanum* şi în est Imperiul kuşan, aflat în expansiune. Confruntată sporadic cu lupte pe două fronturi, maşina militară parţă, cu vestita sa cavalerie grea, reuşeşte să oprească înaintarea legiunilor romane înspre Iran şi Armenia la fluviul Eufrat. Pentru un timp parţii ameninţă chiar noul imperiu iranian cu recucerirea Asiei Mici. Din punct de vedere istoric, pentru mulţi dintre autorii antici lumea părea practic împărţită între Roma şi Parţia, cu fluviul Eufrat pe post de nouă frontieră politică şi spirituală între teritoriile iraniene şi cele greco-romane.

Deşi separate de Iranul part, Imperiul roman şi Imperiul kuşan au menţinut legături strînse în plan politic, cultural şi comercial. Cele trei mari imperii, toate afectate într-o oarecare măsură de sincretismul elenistic, au făcut ca rase, religii şi culturi dintre cele mai diferite să intre în relaţii strînse şi să coexiste în aceleaşi teritorii. Într-o perioadă cosmopolită în care idei şi curente spirituale noi traversau libere graniţele politice şi religioase, cele trei imperii poliglote serveau, fiecare în felul său, drept purtătoare ale creaţiilor şi sintezelor religioase novatoare care au determinat evoluţii dintre cele mai semnificative şi mai pline de consecinţe în istoria religioasă a Eurasiei.

Sincretismul în Orient

Cu abundenţa lor de culte şi cu o capacitate recunoscută de a asimila şi a transforma influenţele din afară, lumile religioase ale Imperiului roman şi kuşan par foarte asemănătoare. Deşi se cunosc prea puţine despre peisajul religios al Iranului sub domnia regilor arsacizi, se ştie că Imperiul part a fost şi el un spaţiu de contact între diversele credinţe religioase. În teritoriile sale din vest vechile culte mesopotamiene erau încă active ; comunităţile evreieşti, foarte influente mai ales în Babilonia, erau loiale stăpînirii parte şi îi sprijineau autoritatea, în timp ce partea estică a ţinuturilor parţilor era expusă influenţelor budiste şi hinduse. Creştinismul a pătruns şi s-a răspîndit şi el destul de timpuriu în teritoriile parţilor, deoarece politica de toleranţă şi sincretism religios dusă de arsacizi avea să fie păstrată pînă la sfîrşitul acestei dinastii, în anul 226 d.Hr.

La est de Parţia, Imperiul kuşan avea să creeze una dintre cele mai originale culturi din Asia, renumită pentru complexa şi ingenioasa sinteză de elemente religioase şi culturale din spaţiul iranian, indian şi greco-roman. Panteonul extins al Imperiului kuşan îi includea pe Ahura Mazdā, Buddha şi Heracles, în timp ce Mithra, care încorpora tot mai mult caracteristici solare, era identificat cu Apollo şi Helios[11]. Cîteva forme tradiţionale hinduse de adorare a zeilor, în special cultul lui Śiva, care predomina în nord-vestul Indiei, au ajuns să înflorească şi ele

în spaţiul kuşan, deşi acum Śiva era asociat fie cu semizeul Heracles, fie cu Dionysos. Apariţia Imperiului kuşan a expus nordul Indiei influenţelor iraniene, însă în cele din urmă religiozitatea indiană a început să domine în cadrul imperiului, proces accelerat de o reformă radicală a budismului în nord: apariţia budismului Mahāyāna.

În timp ce în Imperiul roman se iveau zorii creştinismului, Imperiul kuşan era martor la cristalizarea unei şcoli budiste numite Mahāyāna (Marele Vehicul), care se baza pe o nouă învăţătură, a unei mîntuiri „mari", universale, prin credinţă şi adoraţie. În budismul Mahāyāna actul mîntuirii este inaugurat prin cele „Trei Trupuri" ale Universalului Buddha: Trupul Firii (numit şi Trupul Legii, fiinţare pură şi sursă supremă a tuturor fenomenelor), Trupul Fericirii sau al Gloriei şi, în fine, Trupul Transformării sau „Creaţia Magică", manifestată printr-o serie succesivă de Buddha istorici, Śākyamuni fiind de fapt chiar Buddha al istoriei, cel al vîrstei actuale a lumii. Budismul Mahāyāna propovăduieşte calea măreţelor „făpturi ale luminii", cei care se dedică iluminării şi mîntuirii tuturor făpturilor vii şi care sînt slăviţi ca „îndrumători pe căile de mîntuire ale lumii" şi „ultimă salvare a universului". Doctrina caracterului trinitar al supremului Buddha şi a scării cu zece trepte ale desăvîrşirii Bodhisattva a dat naştere la nenumărate şi diversificate chipuri ale lui Buddha şi ale fiinţelor luminii, Bodhisattva, care au fost imaginate de scrierile sacre şi iconografia Mahāyāna. În panteonul Bodhisattva figura lui Avalokiteśvara se bucură de onoruri speciale, căci el este Stăpînul Milosteniei, întruchipat în budismul tibetan de liderul spiritual al acestei credinţe, Dalai Lama, cel a cărui descendenţă urmează reincarnările lui Avalokiteśvara. Un alt Bodhisattva vestit este Maitreya (Cel Blînd sau Cel Iubitor), care a fost preamărit ca viitor Buddha şi al cărui cult, o dată cu răspîndirea budismului în Asia, ajunge să capete dimensiuni mesianice şi milenariste tot mai puternice.

În primul mileniu al creştinismului, budismul Mahāyāna, cu puternica sa înclinaţie socială şi misionară, s-a răspîndit de-a lungul şi de-a latul Asiei, devenind forma dominantă de budism în China, Tibet, Coreea şi Japonia, unde a dat naştere la noi şi extrem de influente şcoli de gîndire budistă. Marea expansiune a budismului Mahāyāna în Asia a început cu Imperiul kuşan, care a devenit susţinătorul său pe timpul domniei luminate a marelui propăvăduitor şi protector al budismului, Kaniṣka I (cca 110 d.Hr.). Acesta apare în tradiţia budistă ca un al doilea Aśoka. Sub egida unui şir de conducători kuşani, imperiul a servit drept mijloc pentru introducerea budismului în China şi Asia Centrală. Totuşi, nici reforma realizată în budism de Mahāyāna nu a rămas insensibilă la climatul sincretic şi la curentele religioase dezvoltate în Imperiul kuşan şi la graniţele lumii indo-iraniene. Faimoasa şcoală artistică budistă din Gandhara, situată la sud de Hindu Kush, ajunge la apogeu sub stăpînirea kuşană. Şcoala Gandhara a elaborat un gen de artă specifică, un stil hibrid greco-budist în care se descoperă similitudini curioase cu arta creştină timpurie şi apar pentru prima dată imagini ale lui Buddha, niciodată reprezentat

pînă atunci în formă umană în budismul pre-Mahāyāna. Mai mult, se acceptă în general ideea că unele din temele religioase ale budismului Mahāyāna timpuriu, cum sînt cea a luminii şi cea a mîntuirii, ar putea trăda influenţe iraniene, ba chiar că însuşi conceptul unui viitor Buddha, Maitreya, provine cel mai probabil din tradiţia zoroastriană a mîntuitorului Saošyant. S-a mai sugerat că vocaţia mesianică a cultului lui Maitreya ar fi putut fi determinată în timpul perioadei sale de formare prin asimilarea de către budism a tradiţiilor mithraice din nordul Indiei şi din Imperiul kuşan[12].

În vreme ce budismul Mahāyāna îşi începea expansiunea în întreaga Asie, religiile misterice greco-orientale se răspîndeau de-a lungul întregii zone mediteraneene, atingînd culmea popularităţii şi a prestigiului. Creştinismul cîştiga şi el tot mai mult teren în Imperiul roman şi începea să se extindă înspre răsărit, în Persia şi Bactria. Merită să amintim că pînă acum au fost remarcate similitudini uimitoare între budismul Mahāyāna şi creştinismul timpuriu, inclusiv ramificaţiile gnostice ale acestuia, similitudini care n-au fost însă niciodată suficient analizate şi explicate.

În timpul epocii elenistice tîrzii străvechile tradiţii cultice şi religioase ale mesopotamienilor au suferit un declin lent, iar Orientul elenizat a intrat într-o epocă de fervoare religioasă crescîndă şi de creaţii sincretice noi. În ciuda diferendelor politice şi religioase dintre lumea iraniană şi cea greco-romană, procesul de fuziune şi transfer din spaţiul religiei a continuat netulburat, cultele zeilor-mîntuitori şi credinţele sincretice ale gnosticilor răspîndindu-se concomitent cu zoroastrismul, iudaismul şi creştinismul. Aşa cum spunea Juvenal, apele rîului sirian Oronte s-au vărsat în Tibru: Imperiul roman părea tot mai expus invaziei religioase dinspre răsărit, care în cele din urmă ajunge să slăbească forţa tradiţionalului păgînism greco-roman. Pînă şi împăraţii romani se hotărăsc să devină iniţiaţi sau protectori ai unor culte orientale importate.

Cultele misterice, care se întreceau cu creştinismul pentru cîştigarea prestigiului şi a supremaţiei în lumea romană, au fost adesea închinate unor divinităţi „moarte şi reînviate", cum erau Attis, Adonis şi Osiris. Poate că este semnificativ faptul că un cult care a reprezentat cea mai serioasă provocare la adresa creştinismului abia născut era centrat pe figura imbatabilului şi invincibilului zeu Mithra, o adaptare romană a mitului indo-iranianului Mithra. Totuşi, spre deosebire de acest Mithra, Judecător şi Păzitor al Bunei Creaţii zoroastriene, romanul Mithra apare în chip de zeu-mîntuitor, cel căruia i se încredinţează cea mai importantă acţiune divină din mitologia romană a mithraismului: sacrificarea taurului, vărsarea „sîngelui veşnic".

Mithra Mijlocitorul

În „zoroastrianul" capitol 46 din cartea sa *De Iside et Osiride* (cca 70 d.Hr.), Plutarh spunea că „Magul Zoroastru" ne învaţă să oferim zeului-creator, bunul Horomazes (Ohrmazd) „sacrificiile şi rugile noastre de bine", iar rivalului său, demonul creator al Răului, Areimanius (Ahriman), să-i oferim sacrificiile de rău augur pentru a îndepărta răul. Plutarh prezintă chiar o descriere dinamică a sacrificiilor macabre oferite lui Areimanius, în care o plantă numită *omomi* trebuie mărunţită într-o piuliţă şi apoi, după invocarea lui Hades şi a tenebrelor, trebuie amestecată cu sîngele unui lup înjunghiat şi aruncată în cele din urmă într-un loc lipsit de lumina soarelui. În afară de insistenţa cu care pomeneşte de modurile contrastante în care se aduc sacrificii celor doi zei, Horomazes şi Areimanius, Plutarh mai povesteşte că între aceşte două forţe rivale stă un intermediar, „Mithra Mijlocitorul".

Şi în textele zoroastriene iranianul Mithra ar putea purta titlul de Mijlocitor, însă într-un context cu totul diferit. Versiunea oferită de Plutarh asupra dualismului zoroastrian, cu sacrificiile paralele dinainte stabilite pentru Ohrmazd şi Ahriman, a provocat - cum era şi normal - o serie de controverse aprinse, fiind evident în contradicţie cu valorile şi etica tradiţională a zoroastrismului. Sacrificiile oferite lui Ahriman au fost considerate o „răsturnare conştientă" a ritualurilor zoroastriene sacre, însă relatarea lui Plutarh a fost interpretată ca o formă evoluată de zurvanism sau ca un punct de mijloc între „zoroastrismul clasic", originar, şi misterele mithraice ale romanilor[13]. Totuşi, exact această continuitate improbabilă, de la zoroastrism la mithraismul roman, de la orientalul Mithra „al păşunilor întinse" la occidentalul Mithra, omorîtorul taurului, s-a dovedit a fi una din cele mai faimoase enigme nerezolvate din istoria religioasă a Antichităţii.

Mithraismul roman a apărut ca una dintre sintezele religioase cele mai şocante ale Antichităţii : în primele patru secole ale erei creştine el a acoperit întreaga lume romană, devenind religia favorită a legiunilor de soldaţi şi a cîtorva împăraţi romani. Fiind un cult ezoteric şi exclusiv masculin, propagat în primul rînd prin intermediul legionarilor, funcţionarilor imperiali şi comercianţilor, mithraismul a fost caracterizat adesea drept un fel de francmasonerie romană. În decursul extrordinarei sale răspîndiri, din Siria pînă în Britania, cultul lui Mithra şi-a cîştigat o poziţie puternică în special în Italia şi în provinciile romane din centrul şi estul Europei, unde zeul oriental a fost înălţat la rangul de *Sol Invictus* (Soare Invincibil). Într-o campanie în care încerca să revigoreze *Imperium Romanum*, în anul 307, adică la patru ani după începerea persecuţiilor împotriva creştinilor, Diocleţian îi închină lui Mithra, pe care îl considera protectorul imperiului, un altar uriaş. Avîntul acestui cult în Imperiul roman a fost considerat un potenţial moment de răscruce, în contextul confruntării Europei cu pericolul real de a deveni asiatică, pericol fără precedent,

chiar şi raportat la perioada năvalnicei expansiuni a islamului[14]. Cu toate eforturile depuse pentru a restaura vitalitatea şi prestigiul păgînismului, ultimul împărat roman păgîn, Iulian Apostatul (361-363 d.Hr.) a fost şi el iniţiat curînd în misterele mithraice şi şi-a ridicat în palatul său din Constantinopole un sanctuar mithraic (*mithraeum*). Pe lîngă adoptarea lui Mithra ca îndrumător şi păzitor al său, Iulian ajunge chiar să se numească pe sine o „replică umană" a lui Mithra, prin ceea ce considera a fi misiunea sa de revigorare politică şi religioasă a lumii romane. Deşi hiperbolică, des citata frază a lui Renan este definitorie: „Dacă, din cauza vreunei suferinţe mortale, creştinismul s-ar fi oprit din dezvoltare, întreaga lume ar fi devenit mithraică"[15].

Oricît de exagerată ar părea perspectiva unei posibile supremaţii a mithraismului în Europa, transformarea străvechii zeităţi iraniene a luminii şi războiului, zeiescul „Judecător al Iranului", într-un zeu protector al duşmanilor neîmpăcaţi ai Persiei – Imperiul roman – rămîne un subiect enigmatic şi şocant. Teorii dintre cele mai diverse s-au străduit să plaseze începuturile misterelor mithraice în unele regiuni de la graniţa dintre lumea greco-romană şi cea iraniană, începînd cu Siria şi ajungînd pînă în regatul Bosforului sau Balcani, sau au încercat să asocieze cultul roman cu un cult solar al lui Mithra existent în Imperiul kuşan[16]. Conform unei interpretări tradiţionale şi încă extrem de populare, cultul misteric al lui Mithra s-a dezvoltat în epoca elenistică tîrzie în Asia Mică, unde s-ar părea că a fost influenţat de unele forme religioase din Anatolia, cum ar fi cultul frigian al Cybelei şi al lui Attis. Deoarece aparţinuse odinioară Imperiului ahemenid, Asia Mică avea o diaspora iraniană bine înrădăcinată, al cărei zoroastrism pare să fi fost în principal de tip zurvanit. În plus, în Cappadocia este atestată prezenţa unor colonii de Magi încă din epoca creştină timpurie. În urma cuceririlor făcute de Alexandru Macedon, Asia Mică a devenit un teren propice pentru contactul dintre credinţele greceşti, anatoliene şi persane, însă – lucru curios – lumea greacă a rămas extrem de refractară la cultul lui Mithra. Cu toate acestea, o tradiţie latină incertă susţine că mithraismul a trecut de la perşi la frigieni, de unde l-au preluat apoi romanii. În lumea romană cultul lui Mithra era considerat adesea un cult frigian; Mithra ajunge să fie reprezentat cu o cuşmă frigiană pe cap, iar printre apelativele sale frecvente apar cele de „Zeu Frigian" sau „Cel cu Cuşmă". Rolul Anatoliei ca posibil mediator pentru introducerea cultului lui Mithra în lumea romană este susţinut şi de relatarea de către Plutarh (*Pompei*, 24 : 5) a campaniei duse de Pompei în anul 67 d.Hr. împotriva piraţilor cilicieni, care practicau sacrificii stranii în Olimpul lician şi celebrau în secret misterele lui Mithra. În ciuda dovezilor oferite de Plutarh în legătură cu mutarea prizonierilor cilicieni în Grecia şi cu aşezarea unora dintre piraţi pe teritoriul Italiei, începuturile misterelor mithraice în lumea romană au rămas practic necunoscute pînă azi.

La atmosfera confuză şi contradictorie ce învăluie această problemă contribuie şi misterul care înconjoară soarta cultului iranian originar al lui Mithra. Cel puţin

la începuturile zoroastrismului, acesta a fost serios eclipsat de religia monoteistă a lui Ahura-Mazdă. Cu toate acestea, cultul lui Mithra nu a dispărut cu totul. Există voci care afirmă că el a fost forma de religie dominantă în rîndul mezilor şi al preoţilor acestora, Magii, sau că s-ar fi păstrat sub o formă sau alta printre adoratorii vechilor *deva*, care se pare că nu puteau fi nici convertiţi şi nici eliminaţi. Revigoratul cult al lui Mithra a fost integrat în epoca ahemenidă în zoroastrismul oficial, dar şi-a păstrat cu certitudine unele dintre caracteristicile sale prezoroastriene. Mai mult, unele inscripţii din Persepolis sugerează că aici şi poate şi în alte locuri din Imperiul ahemenid a existat, în cadrul organizaţiilor militare, un cult specific al lui Mithra, comparabil cu Ordinul Cavalerilor de Malta sau cu cel al Cavalerilor Templieri din creştinismul medieval[17]. Pe lîngă rolul esenţial jucat în cadrul zoroastrismului ahemenid şi al ideologiei imperiale, este posibil ca acest cult al lui Mithra să fi intrat în contact cu religia astrală a babilonienilor, de unde Mithra a ajuns să fie asociat cu o veche divinitate solară mesopotamiană, zeul Şamaş. După ultimele cercetări, mai există şi posibilitatea ca unele forme de adorare a lui Mithra, păstrate în rîndul mezilor şi centrate pe ideea morţii, să fi asimilat elemente din cultul „infernal" al lui Nergal[18].

În Iranul part, asocierea lui Mithra cu regalitatea, cu venerarea focului şi a soarelui a devenit şi mai pronunţată, cultul său răspîndindu-se în toate zonele de influenţă ale Iranului din Orientul Apropiat, Asia Mică şi Armenia. În climatul sincretist specific perioadei elenistice tîrzii, Mithra, care era un zeu al luminii, acumulează tot mai multe atribute solare. El este identificat cu divinităţi solare cum sînt Apollo şi Helios, dar este asociat şi cu Hermes, mijlocitorul dintre oameni şi zei, cel care călăuzea sufletele în lumea de dincolo. Într-o epocă în care cultul unui stăpînitor divinizat căpăta dimensiuni religioase tot mai pregnante, iar religiile soteriologice dobîndeau o influenţă tot mai mare, Mithra avea să devină elementul central al unor noi creaţii de tip sincretic. Oricît de firave ar fi dovezile pe care le deţinem, există teorii care susţin că, prin evoluţia sa spre imaginea unei zeităţi mîntuitoare, Mithra ajunge să fie asociat şi cu figura aşa-numitului „mare Cosmocrator-Izbăvitor" şi cu cea a mesianicului rege-mîntuitor.

O dată cu extinderea sa spre vest, cultul lui Mithra, deja modificat în Orientul Apropiat, a fost atras şi mai puternic în complexele şi diversificatele procese de sincretism greco-oriental, fiind învestit cu noi valori religioase. Cultul lui Mithra a acceptat şi absorbit idei şi practici provenind din tradiţiile misterice greceşti şi anatoliene. El a fost influenţat de platonism şi, poate, şi de filosofia orfică. În cele din urmă, forma nouă şi eclectică pe care a luat-o cultul mithraic, cea care s-a dezvoltat şi s-a întins cu rapiditate în lumea romană, devine practic o nouă religie misterică, în care miezul iraniano-babilonian fusese remodelat şi turnat într-o formă greco-romană, augmentată cu tradiţii astrologice şi speculaţii filosofice platonice.

Cea mai mare parte din ceremonialul, mitologia şi teologia mithraismului roman, cu pronunţatul lor caracter ezoteric şi iniţiatic, a fost reconstruită din vestigii

arheologice foarte dispersate, din inscripţii şi din puţinele dovezi scrise, care au atras interpretări diverse. Ritualurile secrete ale misterelor mithraice erau celebrate în altare subterane, numite *mithraea*, care aveau rolul de a întruchipa peştera unde se credea că Mithra Tauroctonus (sacrificatorul taurului) a săvîrşit actul central al ideologiei mithraice: prinderea şi uciderea Taurului primordial celest. Templul mithraic era conceput ca o „peşteră a lumii", un simbol al cosmosului. Printre basoreliefurile care împodobeau pereţii săi, scena sacrificării taurului, *tauroctonia*, era de obicei plasată pe peretele din spate şi în faţa altarului. Descifrarea simbolismului acestei *tauroctonia* a provocat controverse aprinse şi îndelungate, deoarece în zoroastrismul tradiţional Ahriman este cel care aduce moartea Taurului primordial, printr-o acţiune violentă semnificînd primul „omor creator", menit să deschidă ciclul fiinţării şi creaţiei. În acelaşi fel, la învierea morţilor de la sfîrşitul vremilor mîntuitorul mesianic Saošyant va sacrifica taurul mistic Hadhayans pentru a obţine din trupul lui elixirul mîntuirii şi al nemuririi pe care să-l ofere tuturor oamenilor. Era inevitabil ca *tauroctonia* mithraică să fie interpretată ca o reflectare a paradigmei iraniene a acţiunii divine de sacrificare şi salvare a oamenilor, acţiune tradusă, cum era şi normal, în termenii şi din perspectiva noului sincretism greco-roman. În versiunea mithraică a sacrificării taurului divin vărsarea „sîngelui veşnic" oferă viaţă şi mîntuire, dar pare legată şi de miturile sacrificiului cosmogonic primordial care a dus la crearea lumii[19]. Mai mult, sacrificarea taurului de către Mithra impune inevitabile asocieri cu uciderea de către Ghilgameş a Taurului ceresc primordial din mitologia Mesopotamiei. Pe de altă parte, *tauroctonia* mithraică a fost văzută din perspectiva astronomiei greco-romane ca o reprezentare a „constelaţiilor de vară" ecuatoriale, Mithra însuşi întruchipînd constelaţia eroului antic Orion[20].

În *Peştera Nimfelor* (24 : 9-11) neoplatonicianul Porfir îl proslăveşte pe Mithra al misterelor ca fiind creator şi stăpîn al creaţiei, în timp ce ducerea taurului în peştera cosmică pare a fi considerată un semn al începutului genezei. Mithra este plasat pe linia orizontului, cu nordul la dreapta sa şi sudul la stînga, fiind astfel pus în legătură cu coborîrea sufletelor în lumea materială şi cu înălţarea lor la ceruri prin cele şapte sfere planetare. În misterele mithraice pare să fi existat şi o asociere cu cele şapte trepte de iniţiere care erau ocrotite de Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Lună, Soare şi Saturn. Începînd cu primul grad de iniţiere, cel de *corax* (corb), şi trecînd prin rangurile următoare, adică *nymphus* (mirele), *miles* (soldatul), *leo* (leul), *Perses* (persanul), *heliodromus* (mesagerul soarelui), pînă la cel de-al şaptelea şi ultimul rang, cel de *pater* (părintele), iniţiaţii mithraismului erau supuşi la o diversitate de probe şi erau învestiţi cu însemnele fiecărui grad la care ajunseseră. Printre „părinţii" mithraici, care erau aşezaţi sub pavăza şi secera lui Saturn, cel mai preţuit era aşa-numitul „Părinte al Părinţilor (*Pater Patrum*) din mijlocul celor zece conducători", care în *Enciclopedia Catolică* este considerat – poate cu prea multă asprime – „un fel de papă, care a trăit întotdeauna la Roma"[21].

Ierarhia internă a mithraismului şi iniţierea în acest cult, cu rangurile şi probele iniţiatice succesive care îl caracterizau, au ridicat probleme numeroase, încă nerezolvate, astfel că doctrina fundamentală a mithraismului rămîne la fel de enigmatică şi incertă ca şi pînă acum. Sînt greu de stabilit pînă şi elementele de bază ale doctrinei şi mitologiei cultului care la un anumit moment părea gata să concureze cu creştinismul la convertirea Imperiului roman. Punînd accentul pe încercările invincibilului Mithra, de la naşterea sa din stîncă şi pînă la *tauroctonia*, de la banchetul său cu Sol (Soarele) şi pînă la înălţarea la ceruri, caracteristicile mithraismului au provocat multe şi ingenioase tentative de a reconstrui teologia şi miturile centrale ale acestui cult. Una dintre primele şi cele mai influente direcţii de cercetare consideră că, pe ansamblu, mithraismul este o formă romană a zoroastrismului, strîns legată de demersurile teologice ale grupărilor zurvanite din Anatolia. În consecinţă, se aprecia că iconografia mithraică reflectă fundamentalul dualism iranian al conflictului cosmic dintre Bine şi Rău, în care Mithra, divinitatea luminii născută din stîncă, duce o bătălie împotriva lui Ahriman, Răul, şi împotriva forţelor întunericului. O altă interpretare a mithraismului roman înclină să considere că acest cult misteric a ajuns să se nască sub influenţa formatoare a tradiţiei platonice şi că el reflectă cosmogonia şi miturile platonice. Înălţarea lui Mithra la ceruri era asociată cu înălţarea sufletului nemuritor din dialogul platonician *Phaidros*. Conform acestei interpretări, se apreciază că mithraismul roman nu oglindeşte dualismul cosmic iranian şi nici lupta universală dintre forţele Binelui şi cele ale Răului, ci „opoziţia polară grecească a celor două tărîmuri, cel cosmic şi cel etern"[22]. Descifrarea misterelor mithraice prin grila platonismului este uneori dusă la extrem, cînd pînă şi scenele uciderii taurului sînt considerate exemple tipice a ceea ce a fost numit „dualismul platonic al menţinerii echilibrului dintre bine şi rău"[23].

În faţa celei mai enigmatice figuri din iconografia mithraică, cea a zeului înaripat, cu cap de leu, întrebarea dacă la baza doctrinei mithraice stau forme de dualism grecesc sau iranian devine extrem de acută. Depăşit ca frecvenţă în iconografia acestui cult numai de Mithra însuşi, acest zeu este de obicei imaginat ca avînd trup uman şi un cap leonin înfricoşător, deşi există şi o variantă compensatoare a imaginii zeului, una cu cap uman, mai rar întîlnită în sanctuarele mithraice. Leul-om mithraic era înfăţişat de obicei încolăcit (în cele mai multe cazuri de şapte ori) de un şarpe, capul şarpelui sprijinindu-se de capul său leonin, un chip adesea terifiant, dacă nu chiar infernal. Uneori, între spiralele şarpelui apar semnele zodiacale, iar leul-om este prezentat în diverse ipostaze : cu chei, sceptre sau torţe, ori stînd în picioare pe sfera cosmosului. Pare cert faptul că zeul leontocefal era adorat în primul rînd în principalele centre ale misterelor mithraice, că el le era revelat numai iniţiaţilor de rang superior şi că era onorat cu daruri de prelaţii supremi ai cultului, chiar de *Pater Patrum* însuşi[24].

Teorii mai recente referitoare la caracterul şi funcţiile acestui zeu cu cap de leu încolăcit de un şarpe îl consideră cea mai importantă divinitate din panteonul

mithraic şi îl identifică cu zeul-timp, Aion, cu Cronos şi cu Zurvan al iranienilor. Aerul aparent ameninţător al zeităţii leontocefale a fost atribuit „caracterului ameninţător sau devorator al timpului". Ca urmare, el ajunge să fie recunoscut drept Spiritul Distructiv din zoroastrism, adică însuşi Ahriman, sau drept o figură mai complexă, conţinîndu-l atît pe Ahriman, cît şi pe Zurvan. Se mai pot găsi paralele cu imaginile în care divinitatea infernală a mesopotamienilor, Nergal, apare cu cap de leu[25]. Pe lîngă Zurvan şi Ahriman, leul-om mithraic poate fi asociat şi cu Sufletul Universal al lui Platon, cel care „dirijează toate lucrurile din ceruri şi de pe pămînt", cu dualităţile arşiţă – frig, alb – negru (Platon, *Legile*, 10 : 896-897), dar şi cu descrierea simbolică pe care el o face sufletului: „o fiară cu multe înfăţişări şi cu multe capete", ce reuneşte în sine şi aspectul leului, şi pe cel al omului (*Republica*, 9 : 588-589). În această interpretare zeul mithraic cu cap de leu simbolizează Sufletul Universal descris de Platon, cu părţile sale bune şi rele, şi reprezintă dualismul platonic dintre „cel mai bun fel de suflet" şi „cel mai rău fel de suflet" (*Legile*, 10 : 897), apariţia celui de-al doilea fiind uneori atribuită influenţelor zoroastriene prezente în opera lui Platon[26]. În consecinţă, se consideră că adoratorii mithraişti ai zeului cu cap de leu se adresează atît aspectelor bune, cît şi celor rele din Sufletul Universal, astfel ca – prin mijlocirea dualã şi neutră a lui Mithra între extremele Binelui şi Răului – individul să ajungă la purificarea finală[27].

Cheia enigmei leului-om şi a funcţiei sale în cultul mithraic pare să fie oferită de cîteva dedicaţii mithraice latine în cinstea lui *Deus Arimanius*, inclusiv cea descoperită în York pe o sculptură fără cap, dar care se pare că reprezentase o divinitate cu cap de leu. Statuile mithraice închinate lui *Deus Arimanius* au fost puse în legătură cu mărturia lui Plutarh despre cultul lui Areimanius şi sinistrele sale sacrificii de lupi, dar şi cu un document al zoroastrismului tîrziu, care vorbeşte despre ritualul clandestin al „breslei vrăjitorilor" ; acest ritual era centrat pe adorarea în taină a lui Ahriman, pe revelaţia sa inversă şi pe „cunoaşterea rea", obligîndu-i pe oameni să părăsească credinţa în Ohrmazd şi să-şi întoarcă faţa spre Ahriman[28]. Mithraicul *Deus Arimanius* este deci o dovadă că mithraismul roman este derivat din forme *device*, prezoroastriene, de adorare a lui Mitra, forme interzise mai tîrziu, asociate cu înfricoşătoarea „breaslă a vrăjitorilor" şi care s-au menţinut în Mesopotamia şi în Asia Mică. Din această perspectivă, romanul *Deus Arimanius* venerat în altarele mithraice este radical diferit de zoroastrianul Ahriman. El este o divinitate la fel de importantă ca şi „Prinţul acestei Lumi a timpului şi spaţiului", „sursa puterii şi bogăţiilor", cel care caută să împiedice înălţarea sufletului spre sălaşul lui din ceruri şi din a cărui putere iniţiatul doreşte să se smulgă pentru a se salva[29].

Alte soluţii propuse la problema lui *Deus Arimanius* al romanilor şi a statuii decapitate din York caută să stabilească rolul exact al acestuia în cadrul misterelor mithraice, pe fondul tendinţelor ezoterice şi „misterice" din păgînismul greco-roman. El trebuie să fi fost mai mult decît un vestigiu roman al unei forme de dualism iranian degenerat care opune „cuvîntul vrăjitoresc" „cuvîntului lui Ohrmazd",

proslăvindu-l pe cel dintîi pentru a nu fi obligat să aducă omagii amîndurora. Opinia generală este că mithraicul *Deus Arimanius* ar putea fi o forţă cosmică inferioară, dar nu rea, asociată cu timpul şi, probabil, cu înălţarea la ceruri a sufletului iniţiatului[30]. În loc să apară ca un mijlocitor între domeniile adverse ale Binelui şi Răului, între Ohrmazd şi Ahriman, Mithra a fost văzut ca un intermediar între tărîmul divin şi cosmosul material[31]. Mai mult decît atît: dacă ar fi să ne bazăm pe mărturia lui Porfir şi să ţinem cont de poziţia lui Mithra la echinox, atunci această divinitate este legată şi de coborîrea şi înălţarea la ceruri a sufletelor. O sinteză recentă a dovezilor existente face o identificare plauzibilă a zeităţii mithraice cu cap de leu, sugerînd asemănarea sa cu figura „cosmocratorului", „întruparea condiţionată astrologic a Puterii născătoare-de-lume şi stăpînitoare-a-lumii, produsă de permanenta mişcare a tuturor roţilor din motorul celest"[32]. Departe de a fi o putere opresivă, el este în stare nu numai să întrupeze suflete, ci şi să elibereze sufletul din întrupare prin actul iniţierii.

De asemenea, devine tot mai evident că unele concepte mithraice, cum este cel al cosmosului structurat pe niveluri, prin care trece sufletul ce se înalţă spre mîntuire, sau chiar cel al „cosmocratorului" cu cap de leu, se întîlnesc şi la şcolile gnostice contemporane, unde sînt totuşi incluse într-un cadru soteriologic şi dualist cu totul diferit.

Mihael şi Samael

Neîntrerupta căutare a sursei misterelor mithraice, punctată de controversele aprinse asupra caracterului lor dualist, reprezintă o dovadă a problemelor pe care le suscită curentele religioase din Antichitatea tîrzie, o dată cu dezvoltarea unor noi forme sincretice de dualism religios şi a unor noi interpretări asupra originilor Răului şi a prezenţei lui în lume.

În urma distrugerii de către romani a Templului din Ierusalim (în anul 70 d.Hr.), gîndirea rabinică a încercat să contracareze tendinţele dualiste dezvoltate în unele forme ale iudaismului apocaliptic. Textele rabinice din secolul al II-lea d.Hr. avertizează asupra ereziei celor „Două Puteri Cereşti", care făcea speculaţii asupra poziţiei importante ocupate de un înger sau un viceregent al Domnului. Este posibil ca această mişcare să fi influenţat curentul de gîndire gnostic, aflat abia la începuturile sale. În iudaismul rabinic figura lui Satan şi mitul căderii îngerilor îşi pierde mult din intensitatea cu care marcase cîteva dintre tendinţele apocaliptice anterioare. În comentariile teoretice ale rabinilor Satan nu mai apare ca o întrupare capitală a Răului şi ca lider al îngerilor căzuţi, ci mai degrabă ca un simbol al înclinaţiei spre rău dinăuntrul fiecărui om (*yetser ha-ra*), opusă înclinaţiei spre bine (*yetser ha-tov*)[33]. Cu toate acestea, în secţiunea narativă a *Talmudului*, intitulată *Haggadah*, dar şi în credinţele populare evreieşti, cîteva dintre miturile legate de Satan au

persistat şi au dat naştere la noi legende. Într-o scriere apocrifă importantă, *Ascensiunea lui Isaia*, Satan este numit şi Samael (explicat etimologic fie prin „veninul Domnului", fie prin „dumnezeul orb"), iar la începuturile epocii creştine Samael devine în iudaism principalul nume al lui Satan. Oarecum deosebit de Satan, Samael poate fi identificat cu îngerul păzitor al lui Esau (Edom) şi al imperiului universal al Romei, proslăvit sub numele de „măreţ prinţ al cerurilor", prinţ al îngerilor răi, numit şi „hainul Samael" sau prinţ al tuturor satanelor (Acuzatorilor). Ca acuzator, Samael stă înaintea Prezenţei Divine (*Shekhinah*), alături de apărătorul Mihael, pe tot timpul exodului evreilor din Egipt.

Perceput ca „venin al Domnului", Samael era recunoscut, de asemenea, drept cel mai înfiorător înger al morţii, despre care se credea că îl doboară pe om cu o picătură de otravă, iar în credinţele astrologice de mai tîrziu apărea ca înger al planetei Marte. Se mai credea că lupta dintre Satan-Samael şi Mihael, îngerul păzitor al poporului lui Israel, va continua pînă la sfîrşitul vremurilor, cînd Samael va fi în cele din urmă adus în faţa lui Israel în lanţuri de fier. Pe de altă parte, Mihael ar putea fi învinovăţit că a pus temeliile Romei, viitorul adversar şi persecutor al lui Israel, care de data aceasta este protejat şi apărat de către Samael. Astfel, figura „Prinţului Lumii" poate fi identificată atît cu Mihael, cît şi cu Samael[34].

Chiar şi în creştinismul timpuriu cîteva dintre conceptele referitoare la Satan şi la opoziţia lui faţă de Dumnezeu şi de om, apărute în iudaismul de după exil şi în special în cel apocaliptic, au fost acceptate cu toate ambiguităţile lor, creînd astfel şi posibilitatea unor evoluţii radicale ulterioare. Opoziţia dintre Satan şi Mihael este reflectată în *Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul*, unde – în timpul „războiului din ceruri" – Mihael îşi conduce legiunile de îngeri împotriva îngerilor „balaurului cel mare" sau ai „şarpelui cel de demult", cel care „înşală toată lumea", „care se cheamă diavol şi satana" (12 : 7-9). Satan nu este numai cel mai mare inamic cosmic al lui Mihael. El se luptă cu arhanghelul şi pentru trupul legiuitorului poporului lui Israel, Moise (*Iuda*, 9). În gîndirea creştinismului timpuriu diavolul era întruchiparea personificată şi totodată sursa Răului şi a morţii, un înger căzut care conduce legiunile Răului împotriva „Împărăţiei Domnului" şi împotriva lui Hristos. El era considerat „domnul acestei lumi", cel care le-a luat minţile necredincioşilor, făcîndu-i surzi la mesajul *Evangheliei*. În dramatica viziune luminoasă pe care Pavel a avut-o în drumul său spre Damasc, viitorul apostol a primit de la Iisus misiunea de a merge la neamuri pentru a le aduce din întuneric la lumină, din stăpînirea Satanei în cea a lui Dumnezeu. Totuşi, Satan se poate deghiza şi într-un înger al luminii, iar trimişii lui se pot pretinde agenţi ai Binelui şi apostoli ai lui Hristos (2 *Corinteni*, 11 : 13-15). Pe lîngă faptul că este recunoscut ca Prinţ al Demonilor (*Matei*, 9 : 34) şi „stăpînitorul puterii văzduhului, a duhului care lucrează acum în fiii neascultării" (*Efeseni*, 2 : 2), el mai este numit şi „Ispititor", „Acuzator" şi „Tată al Minciunilor", fiindcă îi înşală şi îi ponegreşte pe oameni, încercînd să-l ispitească şi să-l corupă chiar şi pe Fiul Domnului, pe Iisus Hristos.

Conform celei de-a patra *Evanghelii*, Satan a intrat într-unul din cei doisprezece apostoli, Iuda Iscarioteanul, în timpul Cinei celei de Taină, pentru a determina trădarea şi apoi răstignirea lui Iisus. Pe de altă parte, atunci cînd apostolul Petru, piatra pe care urma să fie clădită Biserica lui Hristos, încearcă să se opună intrării lui Iisus în Ierusalim pentru a evita Patimile şi Învierea sa, este mustrat şi numit satană: „Mergi înapoia mea, satano... Căci tu nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor" (*Marcu*, 8:33).

Imperiul lui Satan nu cuprindea numai spiritele Răului, ci şi pe oamenii păcătoşi şi nemernici, care alcătuiau „sinagoga lui Satan", precum şi „aceste vremi" (*aion*) şi această lume (*kosmos*). El era „Prinţul Lumii" şi „lumea întreagă... zăcea în puterea celui rău" (1 *Ioan*, 5:19). Totuşi, stăpînirea lui Satan asupra „acestei lumi", stăpînire care a început o dată cu căderea omului în păcat, a fost întreruptă de venirea lui Hristos şi de Patimile Sale: „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpînitorul lumii acesteia va fi aruncat afară" (*Ioan*, 12:31). În *Apocalipsă*, ca urmare a marelui război purtat în ceruri împotriva legiunilor lui Mihael, balaurul, adică Satan, va fi condamnat să se prăbuşească pe pămînt împreună cu îngerii săi şi să stea ferecat într-o hrubă timp de o mie de ani. După ce va sta înlănţuit un mileniu, Satan va fi eliberat şi va supune popoarele din cele patru colţuri ale lumii, pornind cruciada satanică finală împotriva cetăţii oamenilor lui Dumnezeu. Pînă la urmă însă el va fi mistuit de focul ceresc şi va fi azvîrlit într-un „iezer de foc" împreună cu discipolii săi, într-o a doua moarte (*Apocalipsa*, 20:7-10; 13-15). În *Apocalipsă* ordinea cronologică a faptelor lui Satan este neclară şi permite interpretări diferite. În general se admite că, puterile sale fiind slăbite prin pogorîrea lui Iisus Hristos, distrugerea finală a lui Satan se va petrece la a Doua Venire. Între timp Satan îşi continuă lupta împotriva „Împărăţiei Domnului", iar creştinii trebuie să se adăpostească în întregime sub scutul lui Dumnezeu pentru a se opune planurilor diavolului, într-o luptă care nu se duce „împotriva trupului şi a sîngelui, ci împotriva începătorilor, împotriva stăpîniilor, împotriva stăpînitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sînt în văzduhuri" (*Efeseni*, 6:11-12). Se mai credea că semnul crucii alungă puterile Răului; în gîndirea creştinismului timpuriu diavolul era mereu vinovat de cultivarea păgînismului, a ereziilor şi a vrăjitoriei în lupta dusă de el împotriva Împărăţiei Domnului şi împotriva planului divin de mîntuire. Apa folosită la botezul creştin nu avea numai rolul de a curăţa sufletul de păcatul originar, ci şi de a respinge diavolul şi puterile sale. Pentru apologetul creştin Tertulian, existenţa şi străduinţele opuse ale „Domnului şi ale inamicului său, ale Creatorului şi ale Distrugătorului" puteau fi încercate, învăţate şi înţelese „în acelaşi timp"[35].

Noţiunile de diavol, revoltă a sa, cădere, domnie asupra „acestei lumi" şi înfrîngere finală, apărute la începuturile creştinismului, au fost ulterior dezvoltate şi conceptualizate de către Sfinţii Părinţi ai Bisericii. Căderea lui Satan şi a îngerilor lui putea fi atribuită trufiei sale sau invidiei pe care le-o purta oamenilor. Parabola

din *Isaia* (14 : 12-15), adresată împotriva regelui Babilonului, era acum puternic asociată cu căderea lui Satan şi legată de spusele lui Iisus din *Evanghelia după Luca* (10 : 18) : „Am văzut pe Satan ca un fulger căzînd din cer". Regele Tyrului, apărut în *Iezechiel* (28 : 12-19) iniţial drept un ins preaînţelept şi fără de păcat, dar obsedat mai tîrziu de nelegiuire şi condamnat să fie azvîrlit de pe muntele Domnului şi înghiţit de focul pe care Yahve îl purta înăuntrul său, a ajuns să fie şi el recunoscut drept Satan. În orice caz, Mihael a fost identificat cu heruvimul care fusese pus la porţile raiului pentru a păzi „drumul către pomul vieţii" (*Facerea*, 3 : 24) şi cu îngerul care a stat drept *satan* al lui Valaam. Adorat de primii creştini, în special în Frigia, ca vindecător şi izbăvitor trimis din ceruri, Mihael se impune ca protector al Bisericii şi al ordinelor cavalereşti din Evul Mediu. Pe lîngă conducerea legiunilor angelice în războiul dus în ceruri împotriva lui Satan, lui Mihael i se mai încredinţează misiunea de a salva sufletele oamenilor din puterea diavolului şi de a le conduce la locul judecăţii. Abia mai tîrziu creştinii creează imaginea unui Satan stăpîn şi judecător al sufletelor păcătoşilor trimişi în iad.

În primele faze ale elaborării satanologiei creştine normative, cînd părerea comună era că diavolul fusese creat de Dumnezeu şi căzuse din ceruri din pricina trufiei, invidiei şi a opţiunii libere, ordinea cronologică şi urmările căderii sale au fost interpretate în diverse moduri. După Origene (cca 185-254), înfrîngerea finală a lui Satan urma să ducă la distrugerea firii sale păcătoase şi nedivine, în timp ce esenţa sa angelică originară urma să fie reînviată şi mîntuită, întorcîndu-se în cele din urmă la Domnul. În acelaşi timp, primii Părinţi ai Bisericii au fost nevoiţi să-şi apere cu străşnicie dogmele lor ortodoxe, care considerau Răul drept lipsă a Binelui şi a îndumnezeirii, împotriva soluţiilor dualiste asupra originilor Răului, soluţii elaborate de şcolile gnostice în secolele al II-lea şi al III-lea.

Demiurgul şi Mîntuitorul

În creştinismul timpuriu, în ciuda evidentului dualism spirit - trup (inevitabil asociat cu statutul diavolului în *Noul Testament*, cel de „stăpînitor al acestei lumi de ţărînă şi trupuri"[36]), lumea era văzută ca o creaţie a unui Dumnezeu-Creator benefic, nefiind rea prin natura ei. Deşi a fost pîngărită de Satan şi de spiritele sale malefice, ea va fi în cele din urmă mîntuită şi purificată prin a Doua Venire a lui Hristos. În opoziţie, diversele şcoli gnostice împărtăşeau, toate, un dualism anticosmic : lumea materială era negată, fiind o creaţie imperfectă şi rea a unei puteri demiurgice inferioare sau chiar „satanice". Ei i se opunea lumea spirituală divină, a Dumnezeului adevărat, dar îndepărtat şi necunoscut. Ca şi în credinţele religioase orfico-pitagorice, în gnosticism sufletul era considerat un străin şi un exilat în trup. Sufletele oamenilor erau „perle preţioase", scîntei divine venite din tărîmul spiritului şi coborîte în vicioasa lume materială a „întunecimilor urlînde", pentru

a fi închise în trupuri materiale; ele se puteau elibera numai prin medierea izbăvitoare oferită de *gnosis*, cunoaşterea revelatoare a tainelor divine[37]. Substanţa divină era împrăştiată inegal în făpturile umane, iar şcolile gnostice sugerau uneori o împărţire a omenirii în trei categorii, unde ei înşişi, iluminaţii gnostici, reprezentau aristocraţia spirituală, denumită a Pneumaticilor, a celor Desăvîrşiţi, aleşii, care vor fi oricum mîntuiţi, fiindcă posedă spiritul, *pneuma*. Cealaltă categorie, Psihicii, îi includea pe cei care aveau suflet (*psyché*), dar le lipsea spiritul. Ei puteau accede totuşi la o formă de mîntuire. Ultimii erau Hylicii, categoria terestră a celor înrobiţi şi condamnaţi să rămînă sclavi ai materiei. Aceste trei grade de fiinţare în univers erau asociate cu trei tipuri diferite de „Biserici": angelică, psihică şi materială.

În gnosticismul creştin Hristos apare ca un mîntuitor spiritual ceresc trimis de Dumnezeul suprem, cel neştiut, pentru a le mijloci oamenilor (sau, în alte variante, numai Pneumaticilor) calea spre *gnosis*. Demiurgul se străduieşte în van să îl împiedice pe Iisus în misiunea sa. Tradiţiile gnostice creştine au creat diferite versiuni asupra misiunii lui Hristos; conform celor mai multe dintre ele, Hristos asumă numai în aparenţă (*dokesis*) o natură umană, de unde se trage concluzia că şi patimile şi răstignirea lui au fost tot aparente. Acest tip de cristologie docetică îl diferenţiază pe Hristos cel din ceruri de Iisus cel pămîntesc, iar uneori sînt introduşi substituţi, cum este Simon din Cyrene, pentru a-l înlocui pe Iisus la răstignire[38].

Şcolile gnostice se inspirau în mare măsură din moştenirea sincretismului antic. Ele se foloseau de tradiţii iraniene, evreieşti, greceşti, mesopotamiene, egiptene şi creştine pentru a-şi înfrumuseţa miturile şi conceptele lor de bază, care erau crearea lumii de către Demiurg, căderea sufletului în păcat, misiunea mîntuitorului de a revela *gnosis*-ul şi, în fine, eliberarea şi înălţarea la ceruri a sufletului, pornit astfel spre lăcaşul său spiritual. Înainte de descoperirea în 1945, în Egiptul de Sus, a corpusului de texte copte de la Nag Hammadi (Chenoboskion), care conţinea scrieri secrete ale gnosticilor, diversele sisteme gnostice erau cunoscute în principal din mărturiile ostile ale unor mari polemişti antignostici creştini, cum au fost Irineu (cca 130 – cca 200), Hippolytus (cca 170 – cca 236) şi Epiphanius (cca 315 – cca 403). Textele de la Nag Hammadi îmbogăţesc foarte mult imaginea complicatelor şi eclecticelor sisteme gnostice şi demonstrează că mitologiile gnostice au adoptat şi transformat cîteva dintre temele centrale ale corpusului apocaliptic şi apocrif iudaic, cum ar fi căderea îngerilor, rolul lui Satan în apostazia angelică şi căderea în ispită a lui Adam şi a Evei. În scrierea intitulată *Apocriful lui Ioan* şi descoperită la Nag Hammadi (prezentată sub forma unei revelaţii prilejuite apostolului Ioan de către Iisus înviat), coborîrea îngerilor la fiicele oamenilor avea loc după potop, iar ţelul îngerilor era să aibă propriii lor urmaşi (29 : 10-20). Îngerii însămînţează în fiicele oamenilor „Răul şi spiritul întunericului pe care îl preparaseră pentru ele" (29 : 30), pentru a zămisli copii din întuneric „după asemănarea spiritului lor" (30 : 9) şi pentru a înrobi întreaga creaţie. Într-un alt text important găsit la Nag Hammadi şi

intitulat *Asupra originii lumii* (123 : 4-13), la fel ca în tradiţiile enohice clasice, îngerii (demonii) creaţi de cei şapte sumbri stăpînitori ai întunericului primesc sarcina de a-i învăţa pe oameni secretele magiei, idolatriei, vărsării de sînge, sacrificiilor în templu şi libaţiilor.

Căderea în păcat a lui Adam şi a Evei a fost şi ea subiectul multor interpretări gnostice, dintre care s-a evidenţiat mai mult aceea a seducerii Evei de către diavol sau Demiurg. În timp ce multe dintre tradiţiile gnostice îl consideră pe Cain copilul conceput de Eva cu diavolul, Abel pare să aibă şi el o ascendenţă incertă, satanică sau adamică. Obîrşia cerească şi în acelaşi timp satanică a lui Cain devine parte componentă a tradiţiei iudaice, în care Samael, îngerul Domnului, este reprezentat venind la Eva „călare pe şarpe". Astfel, Cain nu a fost zămislit din sămînţa lui Adam şi nici după chipul şi asemănarea acestuia, iar cunoscutele cuvinte ale Evei de după naşterea lui Cain – „Am dobîndit om de la Dumnezeu" (*Facerea*, 4 : 1) – pot fi citite şi astfel : „Am dobîndit un om, îngerul Domnului"[39]. În vreme ce Cain poate fi considerat zămislitorul „tuturor generaţiilor de ticăloşi", Seth, a cărui descendenţă adamică este certă şi legitimă, ar putea fi preamărit ca tată al „tuturor generaţiilor de oameni drepţi", lui fiindu-i „menită" domnia asupra casei lui David[40]. În unele şcoli gnostice se vădeşte un interes deosebit pentru Seth şi pentru „genealogia" sa. Aici, naşterea lui Seth şi începuturile spiţei sale sînt exaltate ca temelii ale dreptăţii şi ale unei rase superioare. În *Panarion* (39 : 1-5, 3), Epiphanius descrie sistemul gnosticilor sethieni, unde se dezvăluie că naşterea lui Cain şi cea a lui Abel au fost provocate de puteri angelice creatoare, a căror dispută asupra celor doi fraţi duce în final la uciderea lui Abel. Rasele reprezentate de Cain şi Abel ajung în cele din urmă să se amestece din pricina răutăţii lor ; atunci este trimis în lume Seth, a cărui sămînţă superioară calitativ trebuia să provoace purificarea seminţiei umane şi distrugerea forţelor angelice care creaseră lumea şi pe primii doi oameni. Naşterea lui Seth a fost atribuită intervenţiei „Mamei" superioare a gnosticilor, Sophia (Înţelepciune). Ea a sădit în Seth sămînţa puterii divine, prototipul ceresc al seminţei pămîntene a lui Seth. De aceea gnosticii sethieni se considerau descendenţii spiţei alese şi incoruptibile a lui Seth, identificat cu Hristos, aducînd periodic rasei umane sămînţa sa superioară, a „forţei şi purităţii". Există indicii că în unele cercuri gnostice Melhisedec, Iisus Hristos şi chiar Zoroastru erau consideraţi manifestări ale mîntuitorului Seth, cel care le aduce oamenilor revelaţia divină[41]. În prezentarea pe care o face Epiphanius gnosticismului sethian, chiar şi potopul apare trimis de „Mama din înalturi" pentru a nimici rasa păcătoasă a lui Cain, în timp ce progeniturile lui Seth trebuiau, doar ele, să fie salvate pe arca lui Noe şi să rămînă în viaţă. Temîndu-se de iminenta distrugere a „neamului lor ticăloşit", puterile angelice creatoare reuşesc să-l aducă în arcă şi pe Ham. Acesta le va perpetua spiţa şi lumea va fi aruncată din nou în haosul şi păcătoşenia dinainte. Pe de altă parte, în cuprinzătoarea sa diatribă la adresa gnosticismului, *Împotriva tuturor ereziilor* (1 : 31.1-2), Irineu prezintă o altă sectă de gnostici,

cainiţii, care îl venerau pe Cain şi considerau că acesta fusese conceput de o putere superioară şi absolută din înalt. Esau, Korah şi sodomiţii, cărora acest lucru le fusese făcut cunoscut, erau duşmăniţi de Creator, dar erau protejaţi de Sophia, şi pe baza cunoaşterii acestui adevăr Iuda Iscarioteanul şi-a dus la îndeplinire „taina trădării".

Oricît de divergente ar fi, diferitele cosmogonii gnostice au invariabil la bază un accentuat dualism anticosmic şi îl identifică în repetate rînduri pe Demiurgul gnostic al universului material cu Dumnezeul creator din *Vechiul Testament*. În învăţăturile lui Marcion (m. 140), care este prezentat de obicei ca eretic, dar nu şi ca propovăduitor al gnosticismului, Dumnezeul din *Vechiul Testament* este Dumnezeul Legii, ale cărui judecăţi aspre se opun esenţei învăţăturii lui Hristos, care pune accent pe milostenie şi iubire. Iisus a fost trimis de Dumnezeul superior, bun şi necunoscut, un Dumnezeu al iubirii şi mîntuirii care intenţionează să-i elibereze pe oameni de tirania Demiurgului inferior al Legii. Doctrina marcionită a celor „doi Dumnezei" a atras o mulţime de adepţi în Imperiul roman, iar comunităţile Bisericilor marcionite s-au răspîndit din Italia şi Egipt pînă în Armenia. Discipolul lui Marcion, Apelles, îl transformă pe Demiurg, Dumnezeul din *Vechiul Testament*, într-un „înger înfuriat" şi îl face responsabil de apariţia răului în lume. În scrierile gnosticului Basilides (secolul al II-lea d.Hr.), Dumnezeul biblic al lui Avraam, Isaac şi Iacov este prezentat în chip de stăpînitor al sferei inferioare a planetelor, Hebdomada, şi – deoarece se considera că el domneşte peste 365 de ceruri – i s-a mai spus şi Abrasax, un nume care conţine în el numărul 365. În complicatul sistem al predicatorului gnostic Valentin (secolul al II-lea d.Hr.), Tatăl, Principiul Prim, şi perechea sa, Gîndirea, dau naştere lumii spirituale a Pleromei (plenitudine sau plinătate), care conţine cincisprezece perechi de eoni. O criză în interiorul Pleromei, căderea sau poate „avortul" celui mai tînăr eon, Sophia, a grăbit naşterea în sferele inferioare a Dumnezeului Genezei. La rîndul lui, acesta a creat cosmosul material, un spaţiu insensibil la lumile superioare ale Pleromei[42].

În tratatul *Asupra originii lumii* (100 : 3-25) de la Nag Hammadi, Demiurgul cu chip de leu, numit Yaldabaoth (care însemna probabil „Fiul Haosului") şi identificat cu Dumnezeul-Creator din Biblie, ia fiinţă după o serie descrescătoare de emanaţii spirituale care provocaseră deja apariţia materiei. Yaldabaoth creează cerurile şi le dă puterile, declarînd, conform textului din *Deuteronom*, 32 : 39 : „Eu sînt şi afară de Mine nu este alt Dumnezeu", însă prin această declaraţie „monoteistă" el păcătuieşte împotriva „celor nemuritoare (indestructibile)" (103 : 10-15). Iniţiatoarea creării lui, Pistis Sophia, îl numeşte „Samael" – *id est* „Dumnezeul orbilor" –, îi prevesteşte prăbuşirea la „mama sa, abisul" (100 : 17-33) şi îi revelează „în oglinda apei imaginea măreţiei ei". În *Apocriful lui Ioan* (9 : 28-35 ; 10 : 1-22) naşterea lui Yaldabaoth este datorată „dorinţei Sophiei de a aduce pe lume, fără consimţămîntul spiritului, o făptură după chipul şi asemănarea ei", iar Yaldabaoth se iveşte sub forma unui şarpe cu chip de leu, imperfect, creat „din necunoaştere".

Totuşi, el este primul arhonte, care şi-a moştenit puterile de la mama sa. Printre diversele sale isprăvi descrise în *Apocriful lui Ioan* (24), Yaldabaoth este acuzat de seducerea Evei, care a zămislit împreună cu el doi fii, Elohim şi Yahve. Primul este pus stăpîn peste foc şi vînt, iar al doilea peste apă şi pămînt. Yaldabaoth le dă un alt nume, „cu gînd de înşelăciune" (24 : 25) : Cain şi Abel.

Episodul pretenţiei „monoteiste" a Demiurgului, cu reproşul Sophiei şi revelarea puterilor divine superioare, apare în cîteva scrieri importante ale gnosticismului. În funcţie de diferitele ei reprezentări, Sophia gnosticilor a fost considerată uneori Sfîntul Duh, Eva cerurilor sau o figură dualã, divizată într-o Mamă superioară, cea a Mîntuitorului din ceruri, şi o Mamă inferioară, cea a Demiurgului universului material. Mai mult decît atît, în timp ce Demiurgul gnosticilor ar putea fi asociat cu arogantul rege al Babilonului din parabola lui Isaia (14), în mitologia gnostică mama lui putea să reprezinte fie Babilonul, fie Ierusalimul ceresc[43]. Mai este evident şi că – în vreme ce divinitatea mithraică leontocefală şi demiurgul gnostic Yaldabaoth, leontomorf, împărtăşesc „o funcţie similară, simbolizînd aceeaşi forţă stăpînitoare peste lume şi dătătoare de viaţă în lume"[44] – în miturile gnostice cosmosul lui Yaldabaoth şi domnia sa în chip de „cosmocrator" erau opuse planului transcendent al spiritului şi eliberării sufletelor încarcerate. Salvarea acestor suflete este mijlocită de un Mîntuitor ceresc care rupe lanţurile Demiurgului.

Pe lîngă tradiţia gnostică a unui unic principiu originar şi a căderii din lumea divină, alte şcoli gnostice au creat sisteme doctrinare elaborate conţinînd trei principii originare. Aşa este secta gnostică naaseană (de la ebraicul *nahash* – şarpe), ale cărei dogme au fost expuse de Hippolytus în scrierea sa *Combaterea tuturor ereziilor* (5 : 6.3-11). După Hippolytus, naasenii considerau eronată credinţa într-un singur principiu generator al lumii şi spuneau că universul s-a născut din trei principii : cel preexistent, cel autogenerat şi haosul inform. Naasenii susţineau că toate templele, ritualurile şi misterele au fost create pentru şarpele *nahash*, care era bun şi necesar pentru existenţa tuturor lucrurilor pieritoare sau nepieritoare. Şarpele era comparat cu al doilea principiu, cel autogenerat, numit el însuşi Adamas şi văzut ca un Om bisexuat, asociat, de asemenea, cu sămînţa sau sperma, ca sursă a tot ceea ce există. În acest Om bisexuat se află viaţa, care este „lumina oamenilor" (*Ioan*, 1 : 4), şi generarea unor oameni perfecţi, sau cupa „din care bea stăpînul... şi în care ghiceşte" (*Facerea*, 44 : 5), ceea ce fusese ascuns şi regăsit „în sămînţa sănătoasă a lui Veniamin" (8 : 6). Mai mult, principiul al doilea, cel bisexuat, este comparat cu „oceanul" şi neîncetatele sale fluxuri şi refluxuri, fluxul fiind pus în legătură cu apariţia zeilor, iar refluxul cu naşterea umanităţii. În acelaşi timp, naasenii au fost nevoiţi să introducă şi o a patra putere, una negativă, mîniosul zeu Esaldaios (El Shaddai), care apare în chip de demiurg şi făurar al „acestei lumi" în care încarcerează omenirea împotriva voinţei lui Adamas.

O altă sectă gnostică, cea a peraţilor, descrisă şi ea de Hippolytus în *Combaterea tuturor ereziilor* (5 : 12.1-17 ; 13), formulase o stratificare tripartită similară a lumii : trei zei, trei cuvinte, trei minţi şi trei tipuri de oameni. În sistemul peraţilor primul principiu era „Bunătatea desăvîrşită" cea „fără de început" ; al doilea era cel „autogenerat", multitudinea de puteri pozitive, bune ; al treilea era „cel născut" şi existent individual. O altă versiune a triadei peraţilor prezintă aceste trei principii în chip de Tată, Fiu şi materie. Hristos era şi el considerat ca avînd o natură triplă. Prin pogorîrea lui din ceruri tot ceea ce fusese împărţit înainte în trei urma să se mîntuiască, iar tot ce venise pe pămînt din spaţiile superioare urma să se înalţe prin el. Al doilea principiu al peraţilor, cel „autogenerat", era înfăţişat deplasîndu-se permanent între Tată şi materie şi era identificat cu şarpele, despre care se credea că dăduse naştere în lume „unei rase perfecte şi bine construite". Şarpele mai era elogiat şi ca fiind „cuvîntul perfect" al Evei sau taina Edenului şi era recunoscut în semnul pus pe Cain pentru a-l feri de ucigaşi. Poziţia celui de-al patrulea principiu, al Răului, a fost practic preluată de stele, zei ai creaţiei şi distrugerii, ale căror emanaţii au dirijat începuturile şi sfîrşitul a tot ce există în lumea creată, dar care nu au putere asupra celor care au fost iluminaţi de *gnosis*, de cunoaşterea şarpelui perfect.

Un alt sistem în care şarpele ocupă o poziţie centrală a fost elaborat de gnosticii ofiţi (de la grecescul *ophis* – şarpe), aşa cum aflăm din scrierea lui Irineu, *Împotriva tuturor ereziilor* (1 : 30.1-15). În sistemul ofit prima triadă era formată din Tatăl Tuturor sau Primul Om, Fiul Omului sau Al Doilea Om şi Duhul Sfînt feminin sau Prima Femeie, mai jos de ea aflîndu-se elementele primare ale Apei, Întunericului, Abisului şi Haosului. Sfîntul Duh feminin se uneşte concomitent cu Primul Om şi cu Al Doilea Om pentru a da naştere la Al Treilea Om, Iisus Hristos, însă lumina lor se prelinge prin şoldul stîng al acesteia. Aflîndu-se în dreapta, Hristos este înălţat în lumea transcendentă, în timp ce puterea ce se revărsase în stînga cade şi ia chipul unei fiinţe de sex feminin, numită cînd Stînga, cînd Sophia sau Bărbat--Femeie. Sophia îl naşte pe Yaldabaoth, care dă şi el naştere propriului său fiu, dezlănţuirea acestui proces generativ ducînd la apariţia a şase fii care formează împreună cu Yaldabaoth hebdomada superioară. Se considera că, la rîndul lui, şarpele dă naştere la şase fii în lumea de jos, formînd hebdomada inferioară a celor şapte demoni sau planete, duşmanii rasei umane. Conform doctrinei ofite, şarpele avea două nume, Mihael şi Samael. Astfel, el apare „contopit în aspectul pozitiv şi în cel negativ al unei singure stări de existenţă"[45].

Pe lîngă naaseni şi peraţi, Hippolytus descrie în *Combaterea tuturor ereziilor* (5 : 19.1-22) un sistem gnostic sethian care implică nu numai cele trei principii clar definite, adică Lumina din înalt, Întunericul de dedesubt şi Spiritul pur dintre ele, ci şi cel mai josnic principiu al întunericului perceput deja ca negativ şi malefic, reprezentat printr-o apă înfiorătoare. Divizarea tripartită a puterilor a fost asociată mai tîrziu cu triade biblice cum sînt Adam, Eva şi şarpele, apoi Cain, Abel şi Seth

sau Avraam, Isaac şi Iacov. Nenumăratele forţe ale celor trei principii erau inactive cîtă vreme acestea rămîneau în starea lor originară, însă impactul puternic al celor trei principii, care a determinat crearea cerului şi a pămîntului, a obligat forţele să se combine şi să intre în conflict. Cu inteligenţa sa vicleană, Întunericul se străduia să reţină elementele aparţinînd Spiritului şi Luminii, elemente închise de el în „pîntecele dezordinii", spaţiu impur şi primejdios care acceptă numai formele „întîilor născuţi" ai apelor, vîntului, şarpelui şi fiarei (19 : 20). Raţiunea omului, „Dumnezeul perfect" adus pe pămînt din Lumina divină, este şi ea încarcerată în trupurile ticăloşite şi întunecate, străduindu-se zadarnic să se elibereze din închisoarea sa pămînteasca. Cuvîntul desăvîrşit al Luminii este obligat să ia înfăţişarea unui şarpe pentru a pătrunde în pîntecele Întunericului, unde încearcă să elibereze raţiunea din sclavia sa şi să ducă la capăt separarea şi reordonarea a tot ceea ce fusese amestecat. Afirmaţia lui Iisus din *Evanghelia după Matei*, „N-am venit să vă aduc pace, ci sabie" (10 : 34), a fost considerată o aluzie la această misiune de separare, prin care elementele componente sînt menite să se întoarcă în locurile de unde provin.

Acelaşi sistem al celor trei forţe primordiale apare într-o elaborare mitologică dramatică în tratatul intitulat *Parafraza lui Sem*, scriere descoperită la Nag Hammadi. Şi aici Spiritul bun este plasat între Lumina infinită şi înălţătoare şi Întuneric, Spiritul însuşi fiind un „vînt în ape", cu mintea „învăluită într-un foc haotic" (1 : 25-35 ; 2 : 1-5). O dată cu agitaţia dezordonată a Întunericului şi combinarea celor trei rădăcini, universul intră într-o eră a luptei cosmice care influenţează crearea cerurilor şi a pămîntului. Mîntuitorul gnostic Derdekeas trebuia să coboare din tărîmul Luminii şi să ia forma unei fiare pentru a pătrunde în reşedinţa Întunericului şi a elibera lumina Spiritului închisă aici. Revelaţia gnozei, oferită de Derdekeas celor aleşi, stîrneşte asupra lui „furia universului", porţile focului şi ale fumului se deschid asupră-i şi este atacat de vînturi şi tunete (36 : 12-22). O asemenea imagerie mitică, foarte sugestivă şi adesea frapantă, este folosită frecvent pentru a relata desfăşurarea misiunii salvatoare a lui Derdekeas în lume. Astfel, momentul exact cînd lumina avea să fie în cele din urmă separată de întuneric este marcat de decapitarea femeii care reprezenta „legătura dintre puterile demonului ce va boteza sămînţa întunericului sub semnul asprimii..." (40 : 24-30). În ultimele zile ale lumii, cînd puterea malefică a Întunericului va fi doborîtă şi imobilizată, cei care rezistaseră „moştenirii morţii" şi tiranicei ape a întunericului vor fi în sfîrşit separaţi de trupurile lor şi vor pătrunde, mîntuiţi pe de-a-ntregul, în lumina Spiritului (48 : 10-30).

În textul *Asupra originii lumii* (126-127) se spune că, atunci cînd va veni vremea extincţiei finale, Lumina va acoperi şi va distruge Întunericul, după care se va întoarce la propriile ei origini. Esenţa opoziţiei dintre cele două forţe contrare, Lumina şi Întunericul, este descrisă diferit în diversele şcoli gnostice. Cele două forţe sînt văzute totuşi adesea ca fraţi provenind dintr-o singură „esenţă tăinuită"

care le conţine pe amîndouă. Conform *Evangheliei lui Filip* (53 : 15-20), descoperită tot la Nag Hammadi, „lumina şi întunericul, viaţa şi moartea, dreapta şi stînga sînt fraţi unul cu celălalt. Ei sînt de nedespărţit. Din această pricină nici Binele nu este bun, nici Răul nu este rău, nici viaţa nu e viaţă, nici moartea nu e moarte". În alte tradiţii gnostice dualismul bine – rău este unul radical şi definitiv şi, în loc să aparţină ambele unui trunchi originar comun, puterile Luminii şi cele ale Întunericului sînt văzute ca două principii coeterne care se opun unul altuia de la începutul începuturilor. Dualismul absolut al acestor tradiţii este în evidentă contradicţie cu dualismul monarhian gnostic, care presupune existenţa unui singur principiu originar şi consideră crearea lumii materiale un rezultat al unei crize sau întreruperi a „plenitudinii" divine.

Dualismul gnostic radical, care prezintă două principii primordiale fundamentale, două tabere şi două niveluri, cel al Luminii şi cel al Întunericului, asociate cu spiritul şi, respectiv, cu materia, a fost uneori numit gnosticism „iranian". În zoroastrismul iranian tradiţional universul material era creat de Ohrmazd ca o copie a lumii spirituale, iar omul era el însuşi un microcosmos al universului mare şi o incarnare „materială şi simbolică" a lui Ohrmazd, o unitate armonioasă a sufletului cu trupul. La vremea înnoirii ultime a lumii trupul reînviat va fi din nou unit cu sufletul său, alcătuind o fiinţă umană restructurată şi nemuritoare, deoarece materia şi spiritul se vor întrepătrunde în cele din urmă, în viaţa veşnică. În timp ce în zoroastrism atît lumea materială, cît şi cea spirituală, atît sufletul, cît şi trupul fuseseră create pentru a fi aliaţii lui Ohrmazd împotriva distrugătorului Ahriman, în gnosticismul iranian spiritul şi materia sau Lumina şi Întunericul apar ca principii primordiale şi antagonice a căror coexistenţă şi adversitate a determinat existenţa a trei perioade importante dintr-o grandioasă dramă cosmică. Gnosticismul iranian a ajuns la formularea complexă şi şocantă a doctrinei sale printr-un mare vizionar, misionar şi artist gnostic, Mani, care s-a autoproclamat vestitorul celei de-a treia perioade, cea a sfîrşitului. În această perioadă conflictul dintre puterile Luminii şi cele ale Întunericului va ajunge la capăt. Dezvăluirea misiunii lui Mani şi evoluţia timpurie a religiei sale sînt legate inextricabil de ridicarea noului imperiu iranian, cel al dinastiei sassanizilor, şi de puternica renaştere a zoroastrismului care a urmat.

Tronul şi altarul

În anul 226 d.Hr. stăpînirea arsacidă din Iran se prăbuşeşte. Măcinată de lupte interne, ea este răsturnată de o dinastie persană, cea a sassanizilor, care erau din tată în fiu preoţi ai unui mare templu al zeiţei Anāhitā, în Istakhar, aproape de anticul Persepolis. În afară de Persia, cultul zeiţei Anāhitā s-a bucurat de o largă popularitate în teritoriul învecinat, cel al Armeniei, care se aflase mult timp în

sfera de influenţă a Iranului şi a zoroastrismului şi în care o ramură colaterală a dinastiei arsacizilor a continuat să domnească încă aproape două sute de ani după căderea acesteia în Iran. Statul feudal al parţilor din Iran a fost înlocuit de imperiul puternic centralizat al sassanizilor, în care zoroastrismul a cîştigat o poziţie proeminentă, devenind o religie de stat bine organizată şi adesea intolerantă. Cultura şi artele din perioada sassanidă marchează clar apogeul civilizaţiei iraniene preislamice, însă istoria Imperiului sassanid este dominată de permanentele ciocniri cu inamicul său occidental, Imperiul roman. Monarhii sassanizi susţineau că sînt de origine divină, fiind născuţi din „sămînţa zeilor". Încă din timpul domniei lui Artaxerxes I, întemeietorul dinastiei, s-a putut remarca faptul că sassanizii călcau pe urmele predecesorilor lor ahemenizi, pretinzînd că sînt „moştenitorii de drept" ai Imperiului ahemenid şi că au datoria să reclădească gloria imperială a Persiei. După spusele lui Ammianus Marcellinus (17 : 5.5-6), în jurul anului 357 Regele Regilor, sassanidul Šapur al II-lea, „tovarăş al stelelor, frate al Soarelui şi al Lunii", i-ar fi scris „fratelui" său, împăratul roman Constantin al II-lea (337-361), că teritoriile apusene deţinute de strămoşii săi se întindeau pînă pe rîul Strymon (Struma) şi pînă la graniţele Macedoniei şi că acele teritorii îi aparţin, deci trebuie înapoiate noului imperiu persan. Însă în persoana succesorului lui Constantin al II-lea, Iulian Apostatul, Šapur al II-lea s-a văzut confruntat cu un împărat roman care se considera o reincarnare a lui Alexandru Macedon, hotărît să-i recucerească pe perşi, care, după spusele lui Iulian, subjugaseră odată întreaga Asie şi cea mai mare parte a Europei, năzuind să cuprindă întreaga lume cunoscută. În afară de renaşterea păgînismului, ambiţia cea mai arzătoare a lui Iulian a fost subjugarea Persiei, urmînd exemplul lui Alexandru cel Mare. În consecinţă, în anul 363 el porneşte împotriva Persiei o campanie care eşuează şi în care îşi găseşte sfîrşitul, fiind rănit mortal în timpul retragerii armatei sale. Un basorelief în piatră descoperit la Taq-i Rostam, în vestul Iranului, comemorînd triumful lui Šapur asupra lui Iulian, îi reprezintă pe Šapur, Ahura Mazdā şi Mithra zdrobindu-l sub tălpi pe împăratul roman care îl adoptase pe Mithra în chip de zeu protector.

Războiul dus de Iulian în Persia şi moartea sa în luptă s-au numărat printre cele mai dramatice episoade ale celor patru secole de lupte violente şi aproape neîntrerupte dintre Imperiul sassanid şi cel roman (mai tîrziu între sassanizi şi Imperiul roman de Răsărit), lupte duse pentru cîştigarea supremaţiei în Orientul Apropiat, în Armenia şi în regiunea Caucazului. Istovitoarea şi nimicitoarea înfruntare dintre cele două imperii rivale, elogiate sub numele de „cei doi ochi ai lumii", atinge o culme fără precedent la începutul secolului al VII-lea, cînd – sub domnia monarhului sassanid Khosrou al II-lea Biruitorul – graniţa de vest a Persiei se întinde pînă în inima Imperiului roman de Răsărit (bizantin), în vestul Asiei Mici. În anul 614 armatele lui Khosrou (despre care se spune că nu era agreat de clerul zoroastrian şi că era bănuit de a se fi convertit la creştinism) cuceresc Ierusalimul, iar Khosrou ia cu sine fragmentele din „Sfînta Cruce", despre care se credea că provin din crucea

pe care fusese răstignit Iisus. Pe măsură ce armata persană îşi extinde cuceririle înspre Siria, Anatolia şi Egipt, Khosrou ajunge să recucerească o mare parte a teritoriilor vestice care aparţinuseră odinioară Imperiului ahemenid şi încearcă să atace capitala Bizanţului, Constantinopol. În anul 330 împăratul Constantin cel Mare mutase capitala imperială la Constantinopol, iar acum, în 626, trupele persane ameninţau direct cea de-a doua Romă. Însă împăratul bizantin Heraclius dejoacă total planurile trupelor persane, debarcînd cu armata sa în Caucaz, după ce traversase Marea Neagră. În anul 628 el pătrunsese deja adînc pe teritoriul Imperiului sassanid, ajungînd să jefuiască chiar şi palatul lui Khosrou. Invazia lui Heraclius a provocat asasinarea lui Khosrou; astfel, împăratul bizantin obţine un armistiţiu cît o victorie în faţa succesorului lui Khosrou, Kavad-Širuya (despre care se bănuieşte că ar fi fost şi el creştin şi care nu a avut o viaţă prea lungă). În urma acestei campanii Imperiul bizantin redobîndeşte controlul asupra provinciilor pe care le pierduse, iar „Sfînta Cruce" este dusă înapoi la Ierusalim. Măcinat de lupte politice intestine, Imperiul sassanid era lipsit de puterea de a înfrunta şi anihila noua ameninţare ce se profila dinspre sud: cea a arabilor. După numai cincisprezece ani, în ciuda rezistenţei viguroase opuse de iranieni, imperiul se prăbuşeşte în faţa tăvălugului arab. Deoarece cucerirea arabă se extinde asupra Iranului, ultimul Rege al Regilor şi „Frate al Soarelui şi al Lunii", Yazdagird al III-lea, care fusese încoronat la Istakhar, locul vechiului altar sassanid al zeiţei Anāhitā, se vede obligat să fugă. În anul 652 ultimul împărat sassanid este asasinat. S-a păstrat o legendă conform căreia o fiică a lui Yazdagird, Šahrbanu (Stăpîna Pămîntului, un nume de cult al zeiţei Anāhitā) s-ar fi căsătorit cu al treilea imam al islamului şiit, martirul Hussein, şi l-ar fi născut pe cel de-al patrulea imam, strecurînd astfel sîngele regal al sassanizilor în descendenţa următorilor imami şiiţi. O dată cu căderea Persiei sassanide armatele arabe s-au îndreptat asupra Imperiului bizantin; Egiptul, Palestina şi Siria, care fuseseră un măr al discordiei pentru conducătorii romani şi cei sassanizi, erau acum anexate califatului omayyad, iar „Sfînta Cruce" a trebuit să fie mutată la Constantinopol.

Conflictul prelungit dintre Imperiul roman şi cel sassanid a fost marcat şi de o puternică rivalitate religioasă, deoarece ambele imperii încercau să-şi impună propriile ortodoxii. După Edictul de la Milano, dat de împăratul Constantin în anul 313, creştinarea lumii romane a fost încheiată prin legile date de împăratul Theodosius I în 380; impunerea zoroastrismului ca religie oficială a Imperiului sassanid a început în timpul întemeietorului acestui imperiu, Artaxerxes I, şi s-a realizat sub domnia lui Šapur al II-lea. Era inevitabil ca, atunci cînd în Imperiul roman creştinismul lua amploare, Šapur să-i persecute pe adepţii săi din Iran. Lui Artaxerxes I, care a fost descris ca „legat de riturile Magilor şi practicant al secretelor" (Agathias, 2:26.30), i se atribuie spusa: „Regalitatea şi religia sînt asemenea fraţilor gemeni şi nici una dintre ele nu poate fi păstrată fără cealaltă. Pentru că religia este temelia regalităţii şi regalitatea este păzitorul religiei.

Regalitatea nu poate rezista fără temelie şi nici religia nu poate rezista fără păzitor. Căci ceea ce nu are un păzitor este pierdut, iar ceea ce nu are temelie se prăbuşeşte" (*Testamentul lui Artaxerxes*). Marele monarh sassanid Khosrou I, „Alesul Drept al Sufletului Nemuritor" (531-579), a afirmat că Regele Regilor, ca stăpînitor al lumii materiale, este un intermediar între omenirea trăitoare pe Pămînt şi Ohrmazd, stăpînul lumii spirituale[46].

Pe timpul domniei lui Šapur al II-lea Armenia a continuat să fie centrul conflictului romano-iranian, depărtîndu-se tot mai mult de zoroastrism şi devenind primul stat creştin. La începutul secolului al IV-lea, Tiridates al IV-lea, regele arsacid al Armeniei, care şi-a început domnia ca adept zelos al zoroastrismului, a fost convertit la creştinism de Sfîntul Grigore Luminătorul, el însuşi descendent dintr-o ramură colaterală a vechii case regale a arsacizilor. Vechile centre de cult ale divinităţilor zoroastriene *yazata* au fost transformate în aşezăminte creştine[47]. Cu toate acestea, în secolele următoare zoroastrismul a mai găsit sprijin în rîndurile multor nobili armeni, care au apărat cu armele în mîini unele sanctuare zoroastriene. În acest timp, sassanizii au organizat trei campanii militare puternice pentru a reconverti Armenia la zoroastrism. Dar chiar în interiorul Imperiului sassanid persecuţiile anticreştine au fost intermitente, iar intensificarea lor în secolul al IV-lea a fost fără nici o îndoială determinată de creştinarea rivalului apusean al sassanizilor, Imperiul roman. Tot acum, o dată cu instituţionalizarea religiei creştine în lumea romană, teritoriul sassanizilor devine un refugiu destul de sigur pentru curentele creştine interzise în Imperiul bizantin. După punerea sub interdicţie a nestorianismului – petrecută la Conciliul de la Efes în anul 431 şi datorată doctrinei sale care susţinea existenţa în Iisus a două persoane distincte, una divină şi alta umană –, Biserica nestoriană îşi stabileşte scaunul patriarhal în Persia sassanidă, unde este protejată de unii din monarhii sassanizi şi de unde, prin misionarism, îşi extinde influenţa în India, Asia Centrală şi China. Împreună cu creştinii nestorieni în Persia sassanidă au fugit şi adepţii monofizismului, care susţineau natura unică, divină, a lui Iisus Hristos şi a căror doctrină a fost adoptată de copţi, ba chiar – parţial – şi de Biserica armeană. Pe lîngă numărul mare de creştini, aici îşi găsesc refugiu şi mulţi filosofi păgîni, refugiaţi în urma închiderii şcolilor filosofice din Atena de către împăratul Iustinian I în anul 529.

Instalarea zoroastrismului în poziţia de religie oficială a Imperiului sassanid s-a petrecut concomitent cu strîngerea şi canonizarea scrierilor sacre ale acestei religii şi cu cîteva campanii sporadice împotriva a ceea ce era perceput drept erezie: cultul divinităţilor *deva* sau vrăjitoria „ahrimanică". În primul secol de stăpînire şi expansiune sassanidă a fost impus cultul zoroastrian şi au fost ridicate temple ale focului în unele regiuni şi teritorii nou cucerite din sfera de influenţă a sassanizilor, cum ar fi Armenia, Georgia şi Albania caucaziană. De la începuturile epocii sassanide, în Iran forma zurvanită a zoroastrismului a dominat cu intermitenţe, în timp ce statul-Biserică zoroastrian a aderat la forma dualistă strictă a ortodoxiei. În

ciuda instituţionalizării zoroastrismului ortodox şi a persecuţiilor sporadice întreprinse împotriva celorlalte credinţe din Imperiul sassanid, climatul religios de aici a rămas unul foarte divers. Se pare că a existat chiar în cadrul zoroastrismului o distincţie între un tip de religie superioară, mai restrictivă şi mai elitistă, cu concepte ezoterice şi spiritualizate, şi un tip de religie populară. Această distincţie a fost apoi pusă în legătură cu dogma celor trei clase umane: cei care erau mîntuiţi, cei care erau nevinovaţi şi cei care erau vinovaţi[48]. Deşi este greu de stabilit care erau scopurile precise ale acuzelor şi avertismentelor emise constant în epoca sassanidă împotriva vrăjitoriei (*yatukih*) şi a adorării device, fără îndoială că pe tot teritoriul imperiului au înflorit diverse practici magice, unele rămăşiţe ale cultului sus-amintiţilor *deva* rămînînd active, în special în regiunile estice ale Iranului, cum ar fi Sogdiana.

O mărturie importantă asupra situaţiei religiei în Imperiul sassanid pomeneşte de trei curente religioase existente în Iran. Primul propune un sistem bazat pe trei principii: Binele, cinstea şi Răul. Trimiterea la zurvanism este evidentă: principiul Binelui este reprezentat de Ohrmazd, cel al cinstei de Zurvan şi cel al Răului de Ahriman. Celelalte două curente sînt: doctrina celor două principii – în mod evident dualism zoroastrian – şi cea a celor şapte principii, care a rămas încă un mister[49]. Pe lîngă zoroastrismul dualist dogmatic, ridicat la statut de ortodoxie, mai găsim şi o variantă „monoteistă" a zoroastrismului, conform căreia există un Dumnezeu suprem, creatorul lui Ahriman; după acest act creaţionist lumea devine subiectul acţiunilor adverse ale celor două divinităţi, Binele provenind de la Dumnezeu, iar Răul de la Ahriman. Un alt curent zoroastrian existent în epoca sassanidă căuta originea lui Ahriman într-o transformare petrecută în principiul Binelui, un „gînd rău" care a generat opusul malefic al acestuia[50].

O scriere religioasă a zoroastrismului, intitulată *Denkart* („Actele Religiei"), face aluzie la un alt gen de divizare tripartită a curentelor religioase din Iran: primul, *yatukih*, îl consideră pe Creator în întregime malefic; al doilea, „religia dogmei false", îl vede pe Creator în acelaşi timp benefic şi malefic; în fine, al treilea curent, „religia adoratorilor lui Mazdă sau Ohrmazd", îl venerează pe Creatorul în întregime benefic[51]. Religia adoratorilor unui creator malefic, condamnată de zoroastrismul ortodox pentru că reprezenta o „cunoaştere rea", este descrisă ca o erezie secretă, cu un ritual de „breaslă vrăjitorească" în cadrul căruia Ahriman, Distrugătorul, era venerat „în mare taină". Vrăjitorii eretici au fost acuzaţi că încearcă să răspîndească religia lui Ahriman în numele lui Ohrmazd şi că îi învaţă astfel pe oameni să abandoneze adorarea lui Ohrmazd pentru a-şi întoarce faţa spre Ahriman. Preceptele lor se bazau pe o inversare radicală a dogmelor şi practicilor zoroastrismului. Conform ortodoxiei zoroastriene, Ahriman nu era îmbunat de rugăciunile acestor eretici, ci devenea mai violent şi mai vicios. Nu putem şti cu certitudine dacă eretica „breaslă a vrăjitorilor" era diferită, amestecată sau identică cu secta prezoroastriană a adoratorilor de *deva*. Putem face doar presupuneri, însă este cert că ambele au fost considerate la fel de periculoase pentru zoroastrismul

ortodox, fiind, prin urmare, interzise. Fanaticul prelat zoroastrian Kerdēr, a cărui puternică influenţă s-a simţit în special la sfîrşitul secolului al III-lea, a organizat sistematic campanii susţinute împotriva a tot ceea ce considera a fi adorarea divinităţilor *deva*. În inscripţia descoperită la Naqsh-i Rustam, Kerdēr declara că asupra lui Ahriman şi a zeilor *deva* s-au abătut „chinuri şi necazuri îngrozitoare", căci erezia lor a fost „îndepărtată şi izgonită din imperiu", în vreme ce aşezămintele acestor *deva* au fost transformate în „tronuri şi sălaşuri ale zeilor"[52]. Cruciada purtată de Kerdēr împotriva cultului zeilor *deva* a fost însoţită de măsuri împotriva altor religii existente în Imperiul sassanid. Clerul zoroastrian a fost reformat. Inscripţia de care am amintit stă mărturie că Magii şi zoroastrismul erau la mare cinste în Imperiul sassanid.

Totuşi, în acest climat de revigorare a unui zoroastrism militant şi înainte ca reacţia acestui cult să ia proporţii, al doilea Rege al Regilor sassanid, Šapur I (240-272), a urmat o politică religioasă în general tolerantă şi cu adevărat sincretistă. Despre el se spune în *Denkart* că ar fi strîns scrieri filosofice şi ştiinţifice provenind din India şi Bizanţ, adăugîndu-le la canonul zoroastrian. Tot el a interzis organizaţiei clerului Magilor să persecute celelalte religii din Imperiul sassanid şi chiar l-a protejat pe Mani, întemeietorul unei noi religii universaliste, dar gnostică în esenţa sa. Există o legendă conform căreia Mani şi-ar fi proclamat doctrina mîntuirii în ziua încoronării lui Šapur. Cert este că sub domnia acestui rege maniheismul a înflorit şi şi-a început puternica expansiune în Asia şi Europa.

Susţinînd că, spre deosebire de ceilalţi regi ai lumii, el trebuie să supună cetăţi şi ţinuturi nu prin puterea armelor, ci prin cuvîntul lui Dumnezeu, Mani s-a identificat cu Paraclet (Mîngîietorul), Duhul Sfînt, cel făgăduit să vină pe pămînt în numele lui Hristos pentru a continua şi „a aduce aminte" învăţăturile lui Iisus (*Ioan*, 14:26). Pe lîngă rolul de Paraclet, Mani şi l-a atribuit şi pe cel de continuator al misiunilor profetice ale lui Buddha, Zoroastru şi Hristos, prezentîndu-se drept ultima pecete a profeţilor şi „mesager al Dumnezeului celui adevărat în ţinutul Babilonului"[53].

Profetul din Babilon

Mani s-a născut în Babilonia, în climatul religios bogat, eclectic şi tolerant al acestui ţinut, la 14 aprilie 216, cu zece ani înainte de căderea vechii case regale arsacide, care stăpînise Iranul din anul 250 î.Hr. Deşi în tradiţia polemică a creştinismului este prezentat drept sclavul eliberat al unei văduve, în realitate Mani era un vlăstar de viţă nobilă, înrudit cu familia regală a arsacizilor. Tatăl său fusese convertit de o sectă de baptişti babilonieni numiţi uneori *Mughtasilah* (practicanţi ai abluţiunii), alteori *katharioi*, care au fost de curînd identificaţi drept o ramură a mişcării iudeo-creştine a elkasaiţilor, numiţi astfel după misteriosul întemeietor al

sectei, Elkasai (Puterea Tăinuită). Această sectă a fost foarte activă mai ales în prima jumătate a secolului al II-lea[54]. Se spune că Elkasai ar fi deţinut o carte, numită mai tîrziu *Cartea lui Elkasai*, revelată acestuia de un înger de dimensiuni gigantice, Fiul lui Dumnezeu, care era însoţit de un înger-femeie la fel de masiv: Duhul Sfînt (Hippolytus, *Combaterea tuturor ereziilor*, 9 : 13.1-4). Se mai credea că Elkasai a primit această carte a revelaţiilor pe cînd se afla în Parţia, dar conţinutul ei rămîne şi astăzi în mare parte necunoscut, deoarece nu s-au păstrat decît cîteva citate scurte şi disparate. S-au făcut unele paralele între învăţătura elkasaită şi şcoala zurvanită, care susţinea că Zurvan generase două elemente, principiul masculin şi principiul feminin, asociate cu lumina, respectiv întunericul. Deosebirea ar consta în faptul că în sistemul elkasait polii apar inversaţi[55]. Respingînd sacrificiile prin foc, Elkasai susţinea că focul duce în greşeală şi trebuie ocolit, fiindcă este străin şi neplăcut privirii Domnului. Credincioşii, spunea el, trebuie să urmeze „sunetul apei", fiindcă apa este bună şi plăcută Domnului (Epiphanius, *Panarion*, 19 : 3.7).

Ceea ce pare sigur este faptul că elkasaiţii erau o sectă baptistă iudeo-creştină, care în decursul evoluţiei sale s-ar putea să fi fost influenţată de gnosticism. În rest, adepţii ei se străduiau să trăiască „după litera Legii", respectînd sabatul şi, asemenea celor mai mulţi creştini evrei, condamnîndu-l pe apostolul Pavel şi „calea aleasă de greci". Învăţăturile din *Cartea lui Elkasai*, împreună cu faimoasele sale revelaţii secrete, erau fără îndoială capitale pentru secta elkasaită, care poseda, din cît se pare, o versiune proprie a *Evangheliilor*. Se mai spune că elkasaiţii invocau în decursul botezului şapte elemente: „cerul, apa, duhurile sfinte, îngerii rugăciunii, uleiul, sarea şi pămîntul", elemente ce constituiau „uimitoarele, inefabilele şi măreţele taine" ale lui Elkasai, revelate numai discipolilor merituoşi ai sectei (Hippolytus, *Combaterea tuturor ereziilor*, 9 : 15.2). În afară de această menţiune, nu se ştiu prea multe despre „uimitoarele, inefabilele şi măreţele taine" ale lui Elkasai, dacă facem abstracţie de evidentul interes al elkasaiţilor pentru astrologie, de unele modele de practici magice şi de credinţa în apariţia ciclică a lui Hristos, numit şi „Adevăratul Profet", în mai multe trupuri şi în diferite epoci istorice. În unele grupuri elkasaite creatorul sectei era considerat ultima incarnare din acest ciclu şi toţi elkasaiţii erau obligaţi să se roage nu cu faţa spre răsărit, ci în direcţia Ierusalimului. În *Panarion* (53 : 1.1) Epiphanius spune că elkasaiţii nu erau evrei, creştini sau păgîni, ci se situau undeva între aceste credinţe, „păstrînd calea de mijloc".

După un secol de activitate a sectei, în Roma, Palestina şi Siria erau deja semnalate grupuri de elkasaiţi. Se credea despre ei că se roagă la două surori din „vestita sămînţă" a lui Elkasai – Marthous şi Marthana –, pe care le consideră zeiţe. Elkasaiţii din Babilon, din rîndul cărora făceau parte Mani şi tatăl său, nu mîncau carne, nu beau vin şi practicau deseori purificarea mîncării şi a trupului prin spălări rituale cu apă. Motivul conflictului dintre Mani şi sectă a fost

respingerea de către primul a procedurilor de botez elkasaite, despre care spunea că sînt prea interesate de purificarea trupului, deşi trupul este impur dintru început şi - prin natura sa - nu poate fi mîntuit. În opinia lui Mani adevărata purificare putea fi realizată numai prin *gnosis*, cunoaşterea adevărului despre separarea Luminii de Întuneric, a vieţii de moarte şi a apelor vii de apele stătute[56].

Deşi Mani a încercat să-şi întărească poziţia dogmatică folosindu-se de parabole despre Elkasai în care chiar profetul părea să susţină adevărul inovaţiilor propuse de Mani, încercarea sa de reformă dualistă a fost întîmpinată cu o ostilitate făţişă. La un sinod special al sectei, ideea de *gnosis* a lui Mani şi atacul său la adresa abluţiunilor rituale ale elkasaiţilor au fost criticate vehement, în mijlocul unor aprige dezbateri în care Mani a fost chiar ameninţat cu moartea. Cîţiva dintre baptiştii babilonieni au fost totuşi fascinaţi de predicile lui Mani şi l-au recunoscut ca profet şi *didaskalos* (învăţător), purtător al „Cuvîntului Viu" şi - poate - incarnare mult aşteptată a „Adevăratului Profet". Aceasta deoarece chiar elkasaiţii aveau o profeţie care anunţa venirea unui tînăr, a unui nou învăţător care va răsturna preceptele credinţei lor. Pentru mulţi elkasaiţi Mani a însemnat exact întruparea acelui fals profet. Mani însuşi ajunge să declare că noile sale „taine" dezmint şi anulează învăţăturile şi misterele consacrate ale baptiştilor babilonieni.

S-a susţinut că misterele lui Mani se trăgeau din revelaţiile oferite de al său *Syzygus* (geamăn divin), despre care se credea că ar veni de la Tatăl ceresc şi de la „buna sa (mînă) dreaptă"[57]. Tainele revelate lui Mani de *Syzygus* erau considerate un set de cunoştinţe secrete care nu fuseseră dezvăluite oamenilor şi pe care era interzis să le auzi sau să le vezi. În scrierea maniheistă *Kephalaia* ele apar sub numele de „taina Adîncului şi a Înaltului", a Luminii şi Întunericului, taina „Distrugerii", „taina Marelui Război stîrnit de Întuneric"[58], unirea Luminii cu Întunericul şi facerea lumii. Aceste „taine" aveau să devină fundamentele noului sistem gnostic creat de Mani, al celor două principii opuse şi coeterne - Lumina şi Întunericul - şi al celor Trei Momente: separarea lor originară, unirea lor şi războiul cosmic şi, în fine, separarea finală.

Unul dintre preceptele revelate de *Syzygus* este acela că prin Mani Tatăl ceresc va lupta împotriva regilor şi stăpînitorilor lumii. Deşi în concepţia sa toate religiile şi sectele erau duşmani ai Binelui iar el era cel sortit să înfrunte regi şi lideri religioşi[59], Mani considera că misiunea lui este una universală, că ideile sale trebuie să ajungă în toate colţurile lumii, la toţi oamenii şi la toate şcolile de gîndire religioasă. Autoproclamata sa viziune spiritualistă i-a făcut pe izolaţionişti elkasaiţi să-l acuze că „merge la neamuri". În urma disputelor provocate la sinodul elkasait de care am amintit, Mani a fost exclus din secta babiloniană, care a continuat să trăiască „potrivit Legii".

Mani şi-a început misiunea de „Apostol al Luminii" cu numai trei foşti elkasaiţi, dintre care unul era tatăl său. Primele sale călătorii misionare au fost concentrate în nord-estul Iranului, rămînînd în zona de influenţă a sassanizilor şi a zoroastrismului.

Nu după multă vreme el porneşte însă într-o călătorie misionară de mai mare amploare, ajungînd pînă la graniţele indo-iraniene, în nord-vestul Indiei şi pe teritoriul Imperiului kuşan, aflat pe atunci şi el, cel puţin formal, sub suzeranitatea sassanizilor. În forma sa finală sinteza gnostică a lui Mani includea elemente preluate nu numai din gnosticism, iudeo-creştinism şi zoroastrism, ci şi din budismul Mahāyāna. Influenţele budiste asupra maniheismului ar putea fi explicate prin expediţia misionară a lui Mani în India, unde profetul s-a familiarizat cu practicile şi doctrinele hinduiste şi budiste. Mani a fost influenţat şi de apostolul Pavel, atît ca misionar, cît şi ca teolog; îşi considera misiunea de convertire un război al spiritului în care el trebuia să elibereze lumina închisă în întunecimea lumii. În gîndirea profetică maniheistă campaniile misionare ale lui Mani sînt prezentate ca o continuare a războaielor duse împotriva „Greşelii", războaie purtate de marii mîntuitori dinainte, Zoroastru şi Iisus[60]. Odinioară Zoroastru alungase Greşeala din Babilon, iar cînd ea s-a ivit din nou, de data aceasta în rîndul evreilor, cel trimis s-o alunge din religia iudaică a fost Iisus, care a răsturnat legea, a distrus Templul din Ierusalim şi a fost în cele din urmă răstignit. După distrugerea Templului din Ierusalim, Greşeala s-a refugiat în Mesopotamia, unde a pus stăpînire pe focul Magilor, iar acum lui Mani i s-a încredinţat misiunea de a iniţia un alt război, de data aceasta hotărîtor, prin care să împiedice renaşterea Greşelii şi să-i înfrunte pe regii şi nobilii aflaţi de partea ei. Acest război urma să dureze pînă la sfîrşitul veacurilor.

În timpul călătoriei sale în India, Mani a reuşit să-i convertească pe cîţiva dintre liderii locali şi, la întoarcerea în Iran, a fost imediat primit în audienţă la împăratul Šapur I. Mani a fost prezentat drept „un vindecător din Babilon", iar întîlnirea sa cu Regele Regilor se va dovedi crucială pentru începuturile expansiunii misionarismului maniheist: Mani a fost acceptat în anturajul lui Šapur şi a obţinut permisiunea de a propovădui liber credinţa sa pe tot teritoriul Imperiului sassanid. Pe lîngă cîştigarea bunăvoinţei măritului *Šah-an-Šah*, Mani i-a convertit pe doi dintre fraţii lui Šapur la „Religia Luminii" şi i-a dedicat protectorului său imperial scrierea *Šābuhragān*, în care îşi prezenta învăţăturile sale despre Pecetea Profeţilor, despre cele Două Principii şi cele Trei Momente.

Protecţia acordată de Šapur religiei maniheiste a fost considerată o dovadă a faptului că, în acele vremuri de crîncene înfruntări cu Imperiul roman, el căuta mijloace de a realiza o coeziune religioasă în teritoriul său atît de eterogen – unde zoroastrismul coexista cu creştinismul, cu budismul, cu iudaismul şi cu alte credinţe – şi spera că acest lucru se va realiza prin îndrăzneaţa sinteză religioasă a lui Mani. Oricare vor fi fost planurile lui Šapur, cert este că Mani a luat parte la campaniile acestuia împotriva Romei şi este posibil ca, în anul 260, să fi fost martor la capturarea împăratului roman Valerian, eveniment comemorat printr-un monumental basorelief săpat în stîncă în domeniul dinastic de la Naqsh-i Rustam, lîngă Persepolis. Valerian a murit repede în prizonieratul persan şi, în vreme ce

zoroastrismul continua să-şi extindă sfera de influenţă, „Religia Luminii" propovăduită de Mani şi-a lărgit şi ea considerabil teritoriul de manifestare misionară, pornind „să însămînţeze grăunţele vieţii din răsărit pînă la apus". Pe lîngă extinderea misiunilor de convertire în partea orientală a Iranului, în Bactria, Armenia şi Georgia, misionarii maniheeni au pătruns şi înspre vest, în Egipt şi Siria, ajungînd chiar pe teritoriul Imperiului roman, unde prezenţa lor avea să fie una temută şi de durată. În acelaşi timp creştea tot mai mult pericolul unei reacţii a zoroastrismului, provocată de creşterea influenţei lui Mani. Totuşi, pe timpul îndelungatei domnii a lui Šapur şi în scurta domnie a lui Hormizd (Ohrmazd) I (fiul lui Šapur din căsătoria acestuia cu fiica sa), care i-a urmat la tron, „Vraciul din Babilon" şi mulţimea din ce în ce mai mare a credincioşilor săi au fost feriţi de persecuţii. Reacţia zoroastrismului la toleranţa arătată de sassanizi faţă de maniheism era însă inevitabilă, iar urcarea pe tron în anul 273 a regelui Bahram I a reprezentat momentul unei răsturnări dramatice a situaţiei lui Mani şi a „Religiei Luminii". Probabil că această reacţie a fost provocată în mare măsură de înaltul preot zoroastrian Kerdēr, „Mîntuitorul sufletului lui Bahram". Incitat, din cît se pare, de clerul zoroastrian în frunte cu Kerdēr, Bahram l-a pus pe Mani sub acuzaţie şi, cu toate că acesta a susţinut că nu a adus decît foloase casei regale, exorcizînd demonii şi vindecînd bolile, Bahram a refuzat să accepte că revelaţia divină s-ar fi putut manifesta asupra lui Mani şi nu asupra Regelui Regilor, „Stăpînitorul Lumii". Mani, autoproclamatul „Apostol al Luminii", a fost legat cu şapte lanţuri grele şi azvîrlit în temniţă, unde a continuat să-şi instruiască discipolii pe tot timpul celor douăzeci şi şase de zile ale pătimirii sale. Conform ordinelor lui Bahram, la moartea lui Mani în trupul său a fost înfiptă o torţă aprinsă, pentru a se asigura că „Pecetea Profeţilor" murise cu adevărat. Capul său a fost tăiat şi înfipt într-un ţăruş la poarta oraşului, cunoscută de atunci ca „Poarta lui Mani".

După martiriul lui Mani, prin care se spune că Bahram i-ar fi împăcat „pe Magi, învăţătorii din Persia, slujitori ai focului"[61], maniheenii au fost supuşi unor persecuţii violente şi mulţi dintre ei au fost obligaţi să fugă înspre est, în Sogdiana[62]. Peste zece ani, la izbucnirea unei alte campanii violente împotriva maniheenilor, care pare să fi fost instigată tot de Kerdēr, succesorul lui Mani, Sisinus, a fost răstignit. Ajuns în culmea puterii sale, Kerdēr proclamă într-o inscripţie săpată în piatră la Naqsh-i Rustam superioritatea cultului lui Ohrmazd în întreg imperiul şi faptul că iudeii, budiştii, hinduşii, creştinii şi maniheenii au fost zdrobiţi pe tot cuprinsul regatului sassanid.

Părintele Măreţiei şi Prinţul Întunericului

Reacţia violentă a zoroastrismului oficial faţă de Religia Luminii a lui Mani a fost provocată în parte de folosirea conceptelor zoroastriene de către această religie nouă, gnostică în esenţa ei, în care tradiţii iraniene, iudaice, creştine, budiste şi egiptene erau sintetizate într-o formă apreciată de mulţi drept cel mai reuşit sistem religios sincretic din Antichitatea tîrzie. Religia lui Mani datora mult doctrinei marcionite a celor doi Dumnezei – Dumnezeul cel bun, Tatăl lui Iisus Hristos, şi Demiurgul lumii vizibile –, dar se pare că fusese în acelaşi timp influenţată şi de inamicul lui Marcion în plan teologic, evanghelistul creştin eretic Bardesan din Edessa (154-222)[63]. În sistemul creat de Bardesan lumea este compusă din cinci elemente primordiale: Lumina în est, Vîntul în vest, Focul în sud, Apa în nord şi inamicul lor, Întunericul, plasat în adîncurile lumii inferioare, în timp ce Stăpînul lor se află în ceruri. Ca urmare a vrajbei dintre primele patru elemente, Întunericul iese din abis, încercînd să se amestece cu ele. Dar elementele pure sînt eliberate de către Prea-Înaltul, care îl trimite pe Mesia, Iisus Hristos, pentru a azvîrli Întunericul în adîncimile unde îi era locul. La Bardesan elementele erau poziţionate conform „tainei Crucii", iar lumea apăruse din amestecul elementelor cu Întunericul. În Religia Luminii propovăduită de Mani se regăsesc, în plus, urme ale unor tradiţii gnostice distincte, însă nu este clar dacă ele au fost asimilate prin intermediul sectei elkasaite sau în perioada în care Mani fusese supus influenţei curentelor religioase eclectice din Mesopotamia.

Canonul Bisericii maniheiste conţinea şapte opere scrise chiar de către Mani: *Evanghelia vie*, *Comoara vieţii*, *Tratatul*, *Cartea secretelor*, *Cartea giganţilor*, *Epistolele* şi *Psalmi şi rugăciuni*, dar şi cărţi asemenea cunoscutei *Šābuhragān* s-au bucurat de o largă popularitate. Scrierile lui Mani s-au pierdut şi, pînă la începutul acestui secol, cînd au fost descoperite manuscrise autentice ale maniheenilor, doctrina maniheistă era cunoscută în principal din relatările Părinţilor Bisericii, cum au fost Augustin şi sirianul Theodor bar Kōnai, sau din scrierile unor teologi islamici, precum al-Nadīm şi al-Biruni[64]. O dată cu descoperirea unor texte maniheene mai întîi în Turfan, în Turkestanul chinez, şi apoi în Egipt, comentariile făcute asupra Religiei Luminii de către nemaniheeni pot fi comparate cu scrierile originale maniheene.

În sinteza realizată de Mani, dualismul anticosmic spirit – materie se combină cu dualismul specific zoroastrismului tîrziu, în care apar cele două principii primordiale şi ireconciliabile – Binele şi Răul – şi cele Trei Momente sau Epoci ale unei drame cosmice tripartite. În gnoza maniheană încarcerarea şi chinurile la care este supus sufletul sînt pricinuite de fuziunea celor două principii adverse, Lumina (spiritul) şi Întunericul (materia). Sufletul se poate elibera din „imensa nefericire"

a trupului-închisoare numai cunoscînd dualitatea acestora şi soarta luptei lor, cu separarea finală. După *historia arcana* a cosmosului din Perioada Începuturilor, aşa cum apare ea la Mani, sublima Împărăţie a Luminii era cu totul separată de infernala Împărăţie a Întunericului şi era stăpînită de Părintele Măreţiei. Unul dintre elementele esenţiale ale strategiei misionare maniheiste era adaptarea învăţăturilor lor la terminologia religioasă a locului: în Iran Părintele Măreţiei era identificat cu Zurvan, iar rangul său cvadruplu includea Divinitatea, Lumina, Puterea şi Înţelepciunea. De aceea el mai este numit şi Dumnezeul cu Patru Chipuri. Ca şi Zurvan, Părintele Măreţiei era considerat androgin şi i se putea spune fie „frate mai mare", fie „soră mai mare". Identificarea operată de Mani între Părintele Măreţiei şi Zurvan dovedeşte clar că el îşi articulase sistemul în vremea în care zurvanismul era încă puternic în Iran, cu toate că maniheenii respingeau dogma după care Ohrmazd şi Ahriman erau al doilea, respectiv întîiul născut al unei zeităţi supreme.

În cosmologia maniheană Împărăţia Luminii era alcătuită din cinci elemente – Aer, Vînt, Lumină, Apă şi Foc – şi era în acelaşi timp sălaşul strălucitorului Arbore al Vieţii. În Împărăţia Întunericului existau cinci arhonţi ai Răului care stăpîneau peste cinci lumi diferite – Fum, Foc, Vînt, Apă şi Întuneric – din care se înălţau cinci arbori ai Răului, formînd împreună Arborele Morţii. Întreaga Împărăţie a Întunericului era stăpînită de Prinţul Întunericului (numit de obicei Ahriman în maniheismul iranian), descris uneori ca o fiinţă cuprinzînd în alcătuirea ei cinci tipuri de animale: avea cap de leu, trup de şarpe, aripi de pasăre, o coadă de peşte şi patru picioare ca ale unor animale cătărătoare[65].

Domeniul Prinţului Întunericului, împărţit în cele cinci teritorii diferite, era într-o stare de agitaţie haotică permanentă, datorată unor lupte intestine distrugătoare între conducătorii celor cinci teritorii. În timpul acestor lupte unele forţe demonice răbufneau în afara graniţelor lumii lor şi năvăleau peste tihnita Împărăţie a Luminii. Invazia forţelor întunericului marchează începutul Timpului Prezent, epoca în care cele două principii, al Luminii şi al Întunericului, se amestecă şi se războiesc. Pentru a se opune violentului atac demonic, Părintele Măreţiei o invocă pe Mama Vieţii, care îl cheamă la rîndul ei pe Omul Primordial (Ohrmazd în maniheismul iranian). Acesta, înarmat cu cele cinci elemente ale Sferei de Lumină, este trimis să lupte împotriva Prinţului Întunericului şi a elementelor sale infernale. În lupta care urmează Prinţul Întunericului iese victorios, iar forţele sale devorează o parte din cele cinci „elemente luminoase" – armura Omului Primordial, care se prăbuşeşte fără simţire în robia Întunericului.

Totuşi, înfrîngerea Omului Primordial este un sacrificiu prin care Părintele Măreţiei prinde în cursă şi înăbuşă agresiunea forţelor întunericului, fiindcă acestea încep să se comporte „ca muşcate de un şarpe", otrăvite şi în acelaşi timp dependente de elementele Luminii pe care le-au înghiţit. În Împărăţia Luminii este chemată la viaţă o a doua generaţie de zei care să-l salveze pe Omul Primordial, „cel strălucitor din întuneric". Aceştia sînt Prietenul Luminii, Marele *Ban* (Arhitect

sau Constructor) şi Spiritul Viu (Mithra în maniheismul iranian). Spiritul Viu (Mithra) îl eliberează pe Omul Primordial (Ohrmazd) apucîndu-l de mîna dreaptă şi smulgîndu-l din temniţa întunecată, motiv pentru care salutul ritual cu această mînă, simbolizînd misterul eliberării din întuneric, a devenit un semn distinctiv al maniheenilor. Spiritul Viu purcede apoi la salvarea celor cinci elemente ale Luminii, numite şi „Sufletul Viu", închise în „casa arzătoare" a materiei. Împreună cu cei cinci fii ai săi, el îi înfrînge pe cei cinci arhonţi ai Întunericului. Din trupurile lor el creează opt pămînturi, iar din pieile lor zece ceruri. Spiritul Viu era Demiurgul lumii vizibile, creată conform planului Marelui *Ban* cu regiunile ei diferite reprezentînd diverse grade de combinaţie a Luminii cu Întunericul şi mecanisme de salvare a elementelor Luminii, pentru ca ele să se poată întoarce în noul pămînt sau paradis proiectat de Marele Arhitect.

Soarele şi Luna au fost create din substanţa cea mai pură a particulelor de Lumină recuperate. Însă Lumina rămasă în captivitate se afla într-o stare chinuitoare, reprezentată printr-o crucificare; Lumina însăşi era identificată cu Iisus suferind (*Jesus patibilis*), „răstignit pe oricare lemn". Cu toate acestea, Marele Arhitect proiectase cosmosul în aşa fel încît să grăbească salvarea elementelor Luminii, iar Prinţul Întunericului trebuia să născocească noi stratageme pentru a le ţine legate de materia întunecată. Contraatacul puterilor Întunericului este condus de doi arhonţi, mascul şi femelă, pe nume Saklas şi Namrael, care îi creează pe Adam şi Eva, pentru a fortifica închisoarea elementelor Luminii prin intermediul poftelor trupeşti şi al reproducerii speciei umane. În miturile maniheiste despre începuturile procreării umane Cain se naşte din împerecherea Evei cu arhontele mascul, iar Abel, împreună cu alte două fiice – „Înţeleapta Vremilor" şi „Fiica Depravării" – apar din relaţia incestuoasă a Evei cu primul ei născut, Cain. După ce Abel este ucis şi Cain se căsătoreşte cu „Înţeleapta Vremilor", Adam îl are în cele din urmă ca fiu de la Eva pe Sethel (Seth), care este considerat „străin" de rasa arhonţilor şi, inevitabil, este ameninţat cu moartea[66].

Înainte de începutul acestei saga complexe Adam uitase de Lumina ascunsă înlăuntrul său, însă este trezit din uitare de un mîntuitor venit din Împărăţia Luminii, Iisus-Splendoarea (identificat uneori cu Ohrmazd), cel care îl eliberează de sub stăpînirea „demonului înşelăciunii" şi a „marilor arhonţi". Iisus-Splendoarea îi destăinuie lui Adam istoria tainică a cosmosului, suferinţa Luminii captive în Întuneric, şi îl face să mănînce din Arborele Vieţii. Cînd Adam ajunge la conştiinţa deplină, el îl deplînge pe arhontele creator al trupului său, iar rasa umană rămîne pentru totdeauna de aici înainte principalul cîmp de luptă între forţele Luminii şi cele ale Întunericului. Ca urmare a misiunii lui Iisus-Splendoarea, o întreagă serie de mîntuitori, purtători ai puterii gnozei, sînt trimişi omenirii pentru a promova actul mîntuirii printr-o revelaţie continuă: Seth(el), Enoh, Noe, Avraam, Sem, Zoroastru, Buddha şi Iisus Hristos al istoriei. Aşa cum se întîmplă şi în cazul altor şcoli gnostice, Iisus Hristos rămîne o făptură divină, care nu se întrupează într-un

corp material şi a cărui incarnare, inclusiv patimile, moartea şi învierea, nu reprezintă decît o aparenţă. Au existat totuşi tradiţii maniheiste referitoare la adevăratul Mesia evreu, dar ele s-au păstrat doar în fragmente dispersate şi obscure. Şi în cartea lui Mani intitulată *Cartea Secretelor*, din păcate pierdută, exista un capitol despre „Fiul Văduvei", crucificatul Mesia[67]. Alte texte ale maniheismului susţin că acela care a îndurat moartea pe cruce a fost fiul Mariei şi nu adevăratul Fiu al lui Dumnezeu. Cel puţin în unele grupuri maniheiste se considera că fiul Mariei aparţinea principiului Răului şi că, deşi Duşmanul sau Satan plănuise să-l răstignească pe Mîntuitor, în realitate s-a răstignit pe sine.

Pe lîngă evidentele analogii gnostice, învăţăturile maniheene despre crucificarea lui Iisus au fost apropiate şi de versiunea Coranului: „«Noi l-am omorît pe Mesia, pe Iisus, fiul Mariei, apostolul lui Dumnezeu» - Dar ei nu l-au omorît pe el, nici măcar nu l-au răstignit pe el, căci pentru ei a fost creată o plăsmuire" (*Sura*, 4 : 156-157). Similitudini evidente cu maniheismul au fost detectate şi în viziunea coranică asupra „terorii" eshatologice (*Sura*, 56) sau în noţiunea de revelaţie transmisă de profeţii precedenţi, culminînd cu Mahomed, „Apostolul Domnului şi Pecetea Profeţilor" (*Sura*, 33 : 40)[68]. În maniheism, cel care a urmat misiunii cerescului Iisus a fost „Aducătorul de Lumină", Mani, apostolul lui Iisus Hristos şi anunţatul Paraclet, cel care a fost trimis să proclame revelaţia ultimă şi integrală prin a sa Religie a Luminii. Mani a fost proslăvit ca Pecetea Profeţilor, cel care a adus la cunoştinţă oamenilor viitoarele etape finale ale separării Luminii de Întuneric, cînd numărul sufletelor închise în lumile inferioare „va scădea pe zi ce trece", iar lumea Întunericului, lipsită tot mai mult de Lumină, va fi aruncată în Războiul cel Mare. Al Treilea Moment va fi marcat de a doua venire a lui Iisus în chip de „Mare Rege". Atunci el se va porni la „Judecata de Apoi", urmată de distrugerea universului într-un Mare Incendiu care va dura 1468 de ani. Ultimele particule din Lumina eliberată vor fi strînse într-o „statuie" ce va fi ridicată şi integrată în Împărăţia Luminii, în timp ce Prinţul Întunericului şi forţele sale vor fi întemniţate pentru totdeauna într-un mormînt pregătit de Marele Arhitect.

Relatarea maniheană a acestei drame cosmice, în care lupta dintre Lumină şi Întuneric, Bine şi Rău, materie şi spirit este susţinută în trei etape distincte, este ilustrată printr-o bogată imagerie mitologică, expresivă şi uneori înfricoşătoare, care imprimau fără îndoială mesajului o forţă sporită. În acelaşi timp, aceste istorii dramatice şi violente au oferit adversarilor lor material pentru acuzaţiile de practici secrete, monstruoase, împotriva naturii. Astfel de acuze au fost frecvent aduse grupărilor religioase secrete sau persecutate, cum a fost şi cazul primilor creştini; maniheenii nu au constituit o excepţie, fiind învinuiţi că se închină la demoni, că fac sacrificii umane, se dedau orgiilor sexuale, se folosesc de cranii omeneşti pentru profeţii şi altele asemenea.

Mani a fost el însuşi ţinta unor atacuri polemice antimaniheene, iar numele său a fost tradus adesea în termeni peiorativi în siriacă, greacă sau chineză, de la

„maniac" şi pînă la „călugăriţă demonică". Mani prezisese că misiunea sa va provoca reacţia autorităţilor religioase şi a celor seculare, dar s-a străduit din răsputeri să-şi extindă sfera de influenţă, fiind convins că mesajele predecesorilor săi (Buddha şi Zoroastru în est şi Hristos în vest) au rămas limitate la „Bisericile" lor, ba mai mult, că ele au fost deformate de către urmaşi. Autoproclamîndu-se profet al ţării Babilonului, Mani s-a delimitat clar de predecesorii săi apostolici din părţile estice şi vestice şi s-a considerat „plasat în centru, ca mesager unificator"[69]. Sistemul său extrem de sincretist urmărea o unificare a budiştilor, creştinilor şi zoroastrienilor, iar pe parcursul răspîndirii sale în lume el s-a îmbogăţit şi mai mult prin contactul cu alte religii, cum ar fi taoismul din China. Făcînd planuri pentru o religie mondială, Mani spera că „Biserica Luminii" creată de el se va extinde atît spre est, cît şi spre vest, dovedindu-şi astfel superioritatea faţă de toate religiile anterioare, care au rămas limitate fie la spaţiul răsăritean, fie la cel apusean, fie chiar – în cazul cel mai rău – la unele oraşe şi ţări[70]. Mani a prezis că *Evanghelia* sa va fi predicată peste tot, în toate limbile pămîntului; în mileniul care a urmat patimilor profetului din Babilon, „Religia Luminii" avea să se răspîndească de la ţărmul Oceanului Atlantic pînă la cel al Pacificului.

Răspîndirea „Religiei Luminii"

„Biserica Luminii" creată de Mani era împărţită în două categorii mari, distincte: aleşii şi auditorii. Această împărţire este atribuită fie influenţelor budiste, fie celor marcionite. Aleşii, aşa-numiţii „membri ai lui Mani", formau o elită minoritară şi erau asociaţi cu Seth(el), apostolul aleşilor[71]. Acestora li se încredinţa transmiterea viziunii lui Mani referitoare la salvarea elementelor Luminii din captivitatea materiei; ca „Mîntuitori ai Domnului", ei trebuiau să practice un ascetism extrem, respectînd regulile celor „Trei Peceţi": a gurii, a mîinilor şi a pîntecelui, care le impuneau abţinerea totală de la carne, vin, blasfemie, contact sexual şi de la alte activităţi care ar putea dăuna elementelor Luminii. Auditorii, în număr mult mai mare, urmau reguli de comportament mai puţin riguroase. Lor le era permis să se căsătorească, însă trebuiau să evite procrearea „demonică". Spre deosebire de aleşii apostolici, auditorii aveau dreptul la proprietate şi erau obligaţi să le asigure traiul celor aleşi, fiindcă aceştia erau implicaţi în misionarism şi în munca de transcriere a textelor. Se credea că la moartea unui ales sufletul său ajunge imediat în Împărăţia Luminii, în timp ce sufletul unui auditor urma o serie de transmigraţii pînă cînd îşi atingea ţelul ultim: incarnarea într-un ales manihean. Se spunea că Mani însuşi ar fi amintit în predicile sale de existenţa a trei căi pe care le urmau sufletele oamenilor: calea celor aleşi ducea spre Grădinile Raiului, calea auditorilor – păzitori ai credinţei şi sprijin al aleşilor – ducea spre lumea pămîntească şi

ororile ei, iar a treia cale, cea a păcătoşilor, ducea direct în iad[72]. Împărţirea în aleşi şi auditori se va păstra chiar şi la vremea Judecăţii de Apoi, cînd aleşii vor fi transformaţi în îngeri, iar auditorii se vor înălţa la dreapta lui Iisus.

Aleşii formau ierarhia Bisericii maniheiste, al cărei lider era succesorul lui Mani, cu reşedinţa în Babilon. El era considerat conducătorul Bisericii Luminii sau *archegos*, un titlu acordat odinioară lui Elkasai însuşi. Imediat după *archegos* se plasau cei doisprezece apostoli sau învăţători, această ierarhizare permiţîndu-le adversarilor creştini ai maniheismului să-l considere pe Mani un fel de Antihrist înconjurat de „doisprezece discipoli ai Răului". După cei doisprezece apostoli maniheeni urmau şaptezeci şi doi de episcopi sau diaconi, apoi 360 de superiori sau preoţi. Deşi femeile puteau obţine statutul de ales (aleasă), ele nu aveau dreptul să ocupe nici o poziţie în ierarhia Bisericii Luminii.

Pentru Biserica maniheistă şi pentru sine, Mani nu era un simplu profet care revelase tainele separării şi amestecului dintre Lumină şi Întuneric, ci însăşi Pecetea Profeţiei vestind apropierea ciclului final, al separării şi mîntuirii. În cronologia eshatologică maniheistă luptele misionare purtate de Mani împotriva Greşelii şi a Magilor, recunoscuţi ca stăpînitori „în lumea aceasta", trebuiau să fie urmate de o puternică revenire a forţei Greşelii, moment în care „Biserica Luminii" va fi supusă unor noi persecuţii[73]. Renaşterea Greşelii urma să provoace un Mare Război distrugător care ar fi fost urmat totuşi de o epocă de pace, sub domnia unui Mare Rege. În această epocă Biserica maniheistă urma să fie repusă cu totul în drepturi, ulterior înlocuindu-i definitiv pe Magi. O dată ce eliberarea Luminii din materie se apropia de sfîrşit, venirea unor falşi profeţi şi a Antihristului va duce la ultimele războaie stîrnite împotriva puterilor Întunericului şi în cele din urmă la Judecata de Apoi.

Primii maniheeni credeau că aceste ultime faze ale dramei tripartite reprezentate de războaiele dintre Bine şi Rău erau iminente, mai ales că ei se considerau a fi ultima generaţie căreia i-a fost transmis în mod direct mesajul mîntuirii. Puternica persecuţie antimaniheistă lansată de prelatul zoroastrian Kerdēr după martirizarea lui Mani a fost inevitabil asociată cu vremea reînnoirii puterilor Greşelii din cronologia eshatologică maniheistă. Dacă secolul al IV-lea nu a îndeplinit speranţele maniheilor cu privire la repunerea în drepturi a Bisericii Luminii şi triumful ei asupra Magilor, cel puţin el a reprezentat momentul marii expansiuni a maniheismului, aşa cum prezisese Mani, atît spre răsărit, cît şi spre apus.

O dată cu primele răbufniri serioase ale persecuţiilor pe teritoriul Imperiului sassanid, mulţi adepţi ai maniheismului au părăsit Mesopotamia. Cu toate acestea, Babilonul a rămas centrul credinţei maniheiste şi *archegos* şi-a menţinut reşedinţa aici. Religia Luminii pătrunsese în Imperiul roman încă din timpul vieţii lui Mani, iar în secolul al IV-lea ea a continuat să avanseze în lumea mediteraneană şi în special în Africa de Nord. În anul 302, cu cinci ani înainte de a-l declara pe Mithra „protectorul imperiului", împăratul Diocleţian a emis un edict aspru împotriva maniheenilor din imperiu, în care aceştia erau acuzaţi că, asemenea unui „şarpe

viclean", ar căuta să infecteze şi să otrăvească populaţia romană cu credinţele şi legile din Persia. Din cîte se pare, Diocleţian considera maniheismul un fel de „a cincea coloană" persană pe teritoriul Imperiului roman şi de aceea a ordonat ca liderii sectelor să fie arşi împreună cu cărţile lor, iar adepţii acestora să fie aspru pedepsiţi. Indiferent dacă a dat sau nu rezultate, persecutarea maniheenilor a fost redusă prin edictul dat de împăratul Constantin în anul 312, edict care oferea toleranţă religioasă universală. În acest moment maniheismul a început să se extindă şi mai mult de-a lungul imperiului. Pornind din provinciile răsăritene ale Mediteranei, a pătruns în Balcani şi Italia, s-a răspîndit în Africa de Nord şi a ajuns pînă în Spania şi Galia, unde au început să apară şi primele scrieri antimaniheiste. După cum mărturisea Sfîntul Augustin, care a fost auditor manihean şi a slujit nevoile aleşilor timp de nouă ani (373-382), la Roma maniheismul era bine implantat şi bine organizat, iar pe teritoriul imperiului exista o reţea foarte dezvoltată de locuri de rugăciune ale reprezentanţilor acestei credinţe. Pe măsură ce activitatea misionară a trimişilor maniheeni sporea tot mai mult în rîndurile populaţiei creştine a imperiului, maniheismul occidental ajunge să accepte în vocabularul său teologic tot mai multe noţiuni creştine.

În anul 372 un alt decret imperial interzice adunările maniheiste, apoi apar edictele împăratului Theodosius cel Mare (379-395), care interzic arianismul şi păgînismul, dar conţin şi articole de lege antimaniheiste. Ele marchează începutul unei epoci de persecuţii tot mai intense la adresa Religiei Luminii, atît în Imperiul roman de Răsărit, cît şi în cel de Apus. Pe parcursul secolelor al V-lea şi al VI-lea papalitatea romană a lansat o campanie susţinută împotriva maniheismului din Roma. Mulţi dintre maniheeni au fost exilaţi, iar scrierile lor au fost date pradă flăcărilor. În Imperiul roman de Răsărit (Imperiul bizantin), unde a fi „maniheu" era echivalent cu a fi „cetăţean al Persiei teologice, aflată permanent în război cu Roma"[74], persecuţiile urmau să fie tot mai dure. Împăratul Anastasius (491-518) a decretat pedeapsa capitală pentru maniheeni. Începuturile domniei lui Iustinian cel Mare (527-565) coincid cu un alt edict care impunea pedeapsa cu moartea pentru maniheeni. În urma acestui edict s-a pornit un număr mare de anchete şi execuţii vizîndu-i pe maniheenii care ocupau funcţii oficiale în imperiu. În *Istoria secretă* a lui Procopius din Cesareea, care a trăit în acea epocă, împăratul Iustinian este prezentat ca fiind încarnarea unui demon, dacă nu chiar Stăpînul Spiritelor Demonice, ale cărui fapte vor aduce asupra lumii cele mai mari nenorociri. Deşi Iustinian a reclădit magnifica biserică Sfînta Sofia, lăudîndu-se apoi că l-a întrecut pe Solomon, opinia lui Procopius referitoare la natura demonică a acestuia trebuie să fi fost împărtăşită de mulţi dintre maniheenii din Bizanţ, deoarece campaniile împotriva lor s-au intensificat, iar cei care reveneau la credinţa maniheistă erau ameninţaţi cu pedeapsa capitală. Sub domnia lui Iustinian, „împăratul cu mulţi ochi", Biserica şi statul şi-au unit forţele cu o eficienţă nemaiîntîlnită pînă atunci. Rezultatul a fost că, la două secole după ce Diocleţian şi-a început războiul

împotriva „vicleanului şarpe" venit din Persia, Religia Luminii fusese nimicită pe întreg teritoriul imperiului şi din acest moment ea pare să fi dispărut din Europa.

În timp ce parcursul spre vest al misionarilor maniheismului se frîngea sub valurile invaziilor barbare şi ale persecuţiilor tot mai numeroase din Imperiul roman, credinţa maniheistă era supusă vicisitudinilor şi în patria sa, Babilon. Liderul maniheismului, *archegos*, a continuat să-şi păstreze reşedinţa în Babilon în toată perioada sassanidă, iar după crearea califatului omayyazilor, petrecută în anul 661, maniheenii au fost supuşi în general unui tratament blînd, unii dintre ei întorcîndu-se chiar în Mesopotamia. Însă abbasizii, succesorii omayyazilor, au luat măsuri mult mai drastice împotriva maniheismului. Cei care nu-şi lepădau credinţa erau executaţi, iar capetele lor rămîneau atîrnate în spînzurători. În ciuda acestor opresiuni maniheenii, în frunte cu *archegos*-ul ales, şi-au continuat activitatea în Babilon pînă în secolul al X-lea. După această dată soarta lor în Orientul Apropiat este extrem de incertă. Pe la sfîrşitul secolului al X-lea centrul de gravitaţie al Religiei Luminii pare să se fi mutat cu totul în Orient, în Sogdiana şi în Asia Centrală. Doar această repliere spre est a prelungit viaţa maniheismului din Asia pînă la sfîrşitul Evului Mediu.

Maniheismul îşi crease relativ devreme un punct de sprijin în estul Iranului şi în fostele teritorii ale Imperiului kuşan din Bactria şi Sogdiana, iar în Asia Centrală avea să concureze, în privinţa convertirilor, cu budismul şi creştinismul nestorian (nestorianismul). O dată cu persecuţiile care au urmat morţii lui Mani, în anul 274, mulţi maniheeni au fost obligaţi să fugă spre răsărit şi să traverseze rîul Oxus (Amu Darya), trecînd în Sogdiana. În ciuda puternicelor tradiţii zoroastriene din regiune şi a influenţei crescînde a budismului, maniheismul a reuşit totuşi să cîştige teren în Sogdiana, astfel că în secolul al VI-lea acest teritoriu devenise un cap de pod pentru introducerea Religiei Luminii în China. Dar importanţa tot mai mare pe care o căpăta maniheismul „răsăritean" în Sogdiana şi înaintarea spre est a acestei credinţe a fost însoţită de schisma petrecută la sfîrşitul secolului al VI-lea între aripa ei răsăriteană şi cea veche, babiloniană. Schismaticii maniheeni „răsăriteni" au început să se autodenumească „Cei Puri", au numit propriul lor *archegos* în zona Samarkand-ului şi au continuat opera de misionariat înspre est.

În anul 764 preoţii maniheeni au reuşit să-l convertească pe khaganul turcilor uiguri. Astfel, Religia Luminii a devenit religia oficială a Imperiului uigur, plasat în centrul Asiei. Din acel moment maniheismul se putea folosi de puterea politică a uigurilor pentru a se extinde înspre Asia Centrală şi China. Ca urmare a acestui fapt, guvernarea Tang s-a văzut curînd obligată să întemeieze temple maniheene în bazinul fluviului Yangtze. În anul 840, cînd Imperiul uigur s-a prăbuşit sub atacurile violente ale turcilor kirghizi, aceste temple au fost închise, iar în anul 843 maniheenii au suferit puternice persecuţii.

În al doilea imperiu uigur, fondat în bazinul fluviului Tarim (în nord-vestul Chinei de azi), maniheismul a continuat să se bucure de protecţia curţii imperiale

uigure şi, o dată cu templele construite, au apărut şi mănăstiri maniheiste care s-au dezvoltat şi s-au transformat în importante centre de învăţătură şi misionarism. Totuşi, budismul şi nestorianismul vor ajunge să predomine în ţinutul uigurilor pînă în secolul al XIII-lea, cînd intervine cucerirea mongolă şi ulterioara invazie a islamului.

Puternicele persecuţii antimaniheiste lansate de autorităţile Tang în jurul anului 843 nu au împiedicat cu totul răspîndirea Religiei Luminii pe teritoriul Chinei. În expansiunea sa în Asia Centrală şi în Orientul Îndepărtat, maniheismul nu numai că a ajuns în mod inevitabil să folosească terminologia şi unele teme religioase budiste şi taoiste, dar a şi fost supus unor influenţe ale acestor religii. În acelaşi timp influenţe ale maniheismului au fost detectate în religiile din Tibet. Mani însuşi ajunge să fie identificat cu Maitreya, viitorul Buddha, şi capătă titlul de „Mani, Buddha al Luminii", iar într-o grupare taoistă el ajunge să fie considerat una dintre manifestările lui Lao-zi, întemeietorul taoismului[75]. Un grup de scrieri canonice taoiste din secolul al XI-lea includea şi o operă maniheistă chinezească, intitulată *Sutra celor Două Principii şi a celor Trei Momente*, după toate probabilităţile o versiune a cărţii *Šābuhragān*, pe care Apostolul Luminii o dedicase protectorului său regal, sassanidul Şapur I, în secolul al III-lea[76]. Maniheismul a rămas activ ca religie secretă în special în sudul Chinei, unde parcursul său istoric în mijlocul revoltelor şi al activităţii diverselor societăţi secrete este destul de neclar, aşa cum este şi legătura sa cu sectele budiste Lotusul Alb şi Norul Alb. În anul 1292, în timpul vizitei pe care o face în provincia Fujian din sudul Chinei, Marco Polo întîlneşte un grup de maniheeni. Însă persecuţiile antimaniheiste lansate în anul 1370 de Chu Yuan-Chang, întemeietorul dinastiei Ming, par să fi redus dramatic prezenţa acestora în sudul Chinei, deşi în Fujian urme ale maniheismului au persistat pînă pe la începutul secolului al XVII-lea[77]. În sudul Chinei, Religia Luminii atinge limita extremă a expansiunii sale spre est. Templul din prefectura Chuan, construit în perioada dominaţiei mongole în China (1280-1368), s-a păstrat pînă în zilele noastre şi este o mărturie elocventă a vitalităţii de care a dat dovadă maniheismul chinez. Se pare că el a rezistat cîteva secole mai mult decît celelalte ramuri ale maniheismului, chiar mai mult decît în eparhia sa originară, cea din Babilonia. În Europa medievală mişcările eretice şi dualiste au fost apreciate prompt de Biserică drept maniheiste, însă - spre deosebire de maniheismul chinez - genealogia şi „renumele" lor de continuatoare ale maniheismului rămîn incerte şi controversate.

Succesorii din Bizanţ

Este posibil ca faimoasa cruciadă lansată de Iustinian împotriva Religiei Luminii să fi avut ca rezultat dispariţia ei din Bizanţ, însă termenul „manihean" a continuat să fie folosit ca sinonim pentru „dualist" şi pentru „eretic" ; în plus, putea fi folosit la etichetarea adversarilor politici sau religioşi. Deoarece acuzaţia de maniheism era folosită extrem de arbitrar, este greu de stabilit dacă maniheismul a supravieţuit ca religie în Bizanţ. Totuşi, în şirul de mişcări eretice şi neortodoxe apărute la începuturile Bizanţului au existat două secte despre care se presupune că ar fi succesoarele dualismului gnostic maniheist şi care ar reprezenta verigile de bază ce fac legătura între maniheismul clasic şi neomaniheismul medieval cu sectele sale : paulicienii şi mesalienii.

Paulicienii au apărut în spaţiul religios complex al Armeniei secolului al VI-lea, care în anul 389 fusese împărţită între Bizanţ şi Imperiul sassanid. În ciuda faptului că Armenia trecuse foarte devreme la creştinism, pe teritoriul său zoroastrismul continua să fie foarte puternic şi ultima campanie în care sassanizii au pretins teritoriile armenilor pentru religia lui Ahura Mazdā, purtată în anii 571 şi 572, a fost susţinută şi de nobilii feudali armeni. În timpul acestei încercări de restaurare a zoroastrismului, Biserica armeană creştină se autodeclarase deja autonomă şi adoptase o variantă a creştinismului monofizit, sfidînd autoritatea Constantinopolului. Eforturile susţinute ale bizantinilor de a impune supremaţia ecleziastică a Constantinopolului în Armenia au eşuat, dar pe la mijlocul secolului al VII-lea, cînd arabii cuceriseră deja cea mai mare parte a Imperiului sassanid, Armenia a fost nevoită să recunoască formal suzeranitatea arabă.

O dată cu întemeierea califatului omayyad, care a înghiţit fostele teritorii ale Imperiului sassanid, zoroastrismul şi-a pierdut poziţia de religie oficială a Iranului, iar înaintarea islamului în lumea iraniană a fost însoţită de persecuţii sporadice îndreptate împotriva acesteia şi de transformarea templelor focului în moschei. Islamizarea treptată a Iranului a fost facilitată nu de convertirile forţate, ci de condiţiile religioase şi politice din califatul omayyad şi mai tîrziu din cel abbasid. Apariţia unei religii islamice distincte, sofisticate şi „persanizate", a dat naştere în interiorul islamului la unele curente mistice şi ezoterice foarte importante şi influente. Cu toate acestea, în primele trei secole de califat zoroastrismul şi-a păstrat poziţia dominantă în diferite provincii iraniene, în special în Fārs, străvechea vatră a ahemenizilor, unde, pînă în secolul al X-lea, a rămas mai puternic decît islamul. După o revigorare religioasă notabilă, petrecută în secolul al IX-lea şi la începutul secolului al X-lea, zoroastrismul şi-a redus tot mai mult influenţa, limitîndu-se la o măruntă comunitate religioasă în Iran, în timp ce migraţia în India a făcut să apară noi centre zoroastriene în Gujarāt.

Deşi Religia cea Bună a lui Ahura Mazdă decăzuse în Iran, în Armenia unele credinţe zoroastriene au supravieţuit şi în Evul Mediu şi par să se fi păstrat pînă în epoca modernă, ba chiar pînă în secolul al XX-lea[78]. Mai mult decît atît, o dată cu oficializarea religiei creştine în Imperiul roman, Armenia a devenit un loc de refugiu pentru sectanţii neortodocşi şi pentru eretici. Marcioniţii şi alte grupuri gnostice, incluzîndu-i probabil şi pe maniheeni, au supravieţuit cu siguranţă în Armenia o mare parte din secolul al V-lea. În schimb, situaţia paulicienilor, care au apărut în secolul următor, ridică încă numeroase probleme în studiul creştinismului şi dualismului medieval răsăritean. În Armenia ei au fost acuzaţi că s-ar fi întovărăşit cu „adoratorii soarelui" (persanii, zoroastrienii), numiţi şi Arewordik (Fiii Soarelui), sau că practicau unele obiceiuri zoroastriene, cum ar fi expunerea morţilor pe acoperişurile caselor sau venerarea soarelui. Ce-i drept, este foarte posibil ca unele grupuri pauliciene să fi adoptat astfel de practici[79]. Scrierile polemice bizantine de mai tîrziu îi descriu pe paulicieni drept maniheeni convinşi şi le atribuie doctrina dualistă radicală a celor doi zei sau a celor două principii: creatorul rău al lumii materiale prezente şi Dumnezeul bun al lumii viitoare. Despre paulicieni se mai spune că împărtăşeau un docetism cristologic, conform căruia întruparea lui Iisus Hristos era declarată iluzorie, iar Fecioara Maria era slăvită nu ca mamă a lui Iisus, ci ca „Ierusalim ceresc". Totuşi, conform unei reevaluări recente şi convingătoare a istoriei şi doctrinelor paulicienilor, atît dualismul, cît şi învăţăturile docetice reprezintă evoluţii tîrzii în mişcarea pauliciană, în timp ce mişcarea originală adera la învăţătura adopţionistă, destul de răspîndită în creştinismul armean timpuriu, potrivit căreia Hristos ar fi fost adoptat ca fiu al Domnului în timpul botezului său[80]. Epoca şi cauza producerii reorientării doctrinare tîrzii a paulicianismului rămîn necunoscute; una dintre soluţiile sugerate plasează reforma dualistă a mişcării în Bizanţul secolului al IX-lea şi o atribuie ereziarhului şi misionarului paulician Sergius[81].

Ceea ce complică demonstrarea unei influenţe maniheiste directe asupra paulicianismului este aparenta lipsă a unei distincţii, cruciale pentru maniheeni: cea dintre aleşi şi auditori. Totuşi, există indicii ale existenţei unor învăţături ezoterice sau ale unor mistere, păstrate pentru puţinii paulicieni care erau „perfecţi în impietate"[82]. Organizarea timpurie a sectei pauliciene rămîne de asemenea necunoscută. Ei nu urmau practicile ascetice ale aleşilor maniheeni, adică abstinenţa totală de la carne, vin şi căsătorie. Nevoiţi să intre destul de curînd în conflict cu Bizanţul, paulicienii şi-au cîştigat o reputaţie de războinici agresivi şi periculoşi, provocînd armatelor bizantine cîteva înfrîngeri serioase.

Paulicienii au pătruns în Bizanţ pe la mijlocul secolului al VII-lea şi în următoarele trei secole au ridicat o serie de probleme autorităţilor bizantine. Ajunşi în culmea puterii, ei au întemeiat şapte „Biserici" în Armenia şi Asia Mică, printre care şi Biserica din Corint, despre care se spune că ar fi fost fondată de Sfîntul Pavel

şi pe care paulicienii o considerau Biserică-mamă. Începînd cu secolul al VIII-lea ei apar implicaţi şi în confruntarea dintre arabi şi bizantini, desfăşurată în estul Anatoliei, iar în anul 759 coloniştii paulicieni pătrund pentru prima oară în Balcani, la ordinul împăratului Constantin al V-lea, trimişi să colonizeze din nou, împreună cu alţi eretici, teritoriul decimat de ciumă al Traciei.

În anul 717 un conciliu al Bisericii armene îi denunţă cu asprime pe paulicieni ca „fii ai Satanei", „hrană pentru focurile veşnice"; anterior însă, pe la mijlocul secolului al V-lea, cea mai periculoasă mişcare eretică din Armenia era considerată cea a mesalienilor. În anul 447 un conciliu special a anunţat măsuri de eradicare a ereziei mesaliene. Mesalienii („cei care se roagă"), numiţi şi „entuziaşti", constituiau o sectă pietistă şi anticlericală despre a cărei doctrină se ştiu foarte puţine lucruri[83]. Dogma lor era fundamentată pe un gen special de dualism antropologic, în virtutea căruia în fiecare om sălăşluieşte încă de la naştere un demon, ce nu poate fi alungat prin simplul botez, ci prin rugăciuni neîntrerupte şi stăruitoare şi printr-un „botez al focului" întru spirit. Ei credeau că, după o perioadă îndelungată de ascetism sever şi de rugăciune neîntreruptă, credinciosul mesalian va ajunge la o stare de completă detaşare şi de apatie, moment în care demonul va putea fi alungat, iar el va deveni un potenţial receptacul pentru Sfîntul Duh. Ajungînd la uniunea mistică cu Sfîntul Duh, credinciosul mesalian ar fi fost astfel în stare să contemple Sfînta Treime. O dată ce demonul fusese alungat, iar în sufletul credinciosului îşi aflase sălaş Sfîntul Duh, credinciosul nu mai avea cum să păcătuiască şi îşi putea relua viaţa în „lumea aceasta" fără vreo altă restricţie ascetică. De nenumărate ori inamicii lor ortodocşi i-au acuzat pe mesalieni de imoralitate şi de diverse excese, dar acest fapt nu i-a împiedicat pe cei din urmă să-şi răspîndească doctrina şi practicile religioase în mănăstiri. Ele constituiau ţinta preferată a prozelitismului mesalian, cu toate că mănăstirile bănuite de a fi fost infestate de mesalianism erau pedepsite şi chiar incendiate.

Se pare că secta mesalienilor a apărut în nord-estul Mesopotamiei, iar pînă la sfîrşitul secolului al IV-lea a pătruns pînă în Siria şi în Asia Mică. În ciuda persecuţiilor la care erau supuşi de autorităţile bisericeşti, în secolul al V-lea mesalienii s-au răspîndit şi mai departe, în Asia Mică şi în Armenia, iar în Siria şi-au continuat activitatea pînă în secolul al VII-lea. Deşi mai există cîteva mărturii ale creştinilor ortodocşi referitoare la continuarea activităţii lor, din acel moment evoluţia mesalienilor rămîne necunoscută, iar cînd numele lor reapare – abia în secolul al XI-lea –, este evident asociat cu bogomilii. Existenţa unor legături istorice între primii mesalieni şi maniheeni pe teritoriul Mesopotamiei şi pe cel al Bizanţului este plauzibilă, dar acest fapt nu a fost stabilit cu certitudine şi nu este clar dacă în secolul al XI-lea aluziile repetate la mesalieni indicau o veritabilă renaştere a acestei secte sau termenul este folosit pentru a eticheta noi secte eretice, cum erau bogomilii.

Există şi posibilitatea ca unii mesalieni, împreună cu paulicienii, să fi colonizat noi teritorii în timpul campaniilor de expulzare în Balcani a ereticilor armeni şi sirieni, campanii organizate de Imperiul bizantin în secolul al VIII-lea. Afluxul de eretici veniţi în Balcani în Evul Mediu timpuriu a amplificat eclectismul climatului religios din peninsulă, complicînd şi mai mult o situaţie religioasă neobişnuită. Deşi în spaţiul Balcanilor primele misiuni de convertire la creştinism datează din timpurile apostolice, iar în timpul persecuţiilor lui Diocleţian creştinătatea balcanică a dat mulţi martiri, procesul de creştinare a fost întrerupt brutal de invaziile barbare din secolele al IV-lea şi al V-lea. Vizigoţii, hunii, ostrogoţii şi avarii au străbătut şi au jefuit întreaga peninsulă, iar în urma lor a venit marea colonizare slavă din secolele al VI-lea şi al VII-lea. În vreme ce Iustinian cel Mare, persecutorul maniheismului, ducea lupte pentru recuperarea teritoriilor apusene care aparţinuseră vechiului imperiu roman, recucerind Italia, Africa de Nord şi unele părţi din sudul Spaniei, Balcanii erau expuşi invaziei slavilor veniţi dinspre nord.

Chiar dacă a apreciat în mod fantezist că toate catastrofele naturale care s-au abătut asupra Bizanţului în timpul domniei lui Iustinian s-au datorat „demonismului" împăratului, Procopius recunoştea în acelaşi timp existenţa unei invazii slave tot mai puternice, care a produs destul de repede schimbări dramatice pe teritoriul peninsulei. Războiul greu şi mereu reluat pe care îl purtau în răsărit cu Persia sassanidă i-a împiedicat pe bizantini să ia măsuri eficiente pentru a opri invazia slavă, astfel că în cele din urmă triburile păgînilor slavi au ajuns să pătrundă adînc chiar şi pe teritoriul Greciei, pînă în regiunea sa cea mai sudică, Peloponesos. Completa transformare a structurii politice şi etnice a Balcanilor a continuat şi mai tîrziu, prin venirea sîrbilor şi a croaţilor, triburi care – din cît se pare – erau de origine iraniană, dar fuseseră slavizate în secolul al IX-lea. Aceste două triburi au jucat un rol capital în istoria medievală a Balcanilor[84].

Colonizarea slavă a aruncat într-un şi mai mare haos ordinea bisericească, deja slăbită de evenimentele anterioare. Reimpunerea autorităţii Bizanţului în teritoriile sale balcanice era inevitabil legată de reevanghelizarea acestora şi de convertirea păgînilor slavi invadatori la ortodoxia bizantină. În confruntarea dintre Roma şi Constantinopol Balcanii reprezentau un cîmp deschis, bătălia pentru dobîndirea jurisdicţiei ecleziastice asupra provinciei Illyricum din vestul Balcanilor intensificîndu-se. Procesul de recreştinare a Balcanilor a fost cel care a dus în cele din urmă la apariţia mişcărilor heterodoxe de-a lungul secolelor care au urmat. La sfîrşitul secolului al VII-lea, planurile Bizanţului de recucerire politică şi religioasă a Balcanilor au fost împiedicate de ridicarea rapidă a primului Imperiu bulgar.

În Antichitate, pe lîngă orfism, pe teritoriul Balcanilor au mai existat în credinţa tracilor unele tendinţe de cultivare a unei religiozităţi specifice, bazate pe dualismul dintre trup şi suflet, dintre viaţa din această lume şi cea de după moarte. Aceste tendinţe dualiste au încurajat şi practicile ascetice. Tipul de spiritualitate „de

sorginte balcanică" a fost definit drept „ceva evaziv, în contradicţie cu viaţa din lumea aceasta"[85], fiind astfel în opoziţie şi cu spiritualitatea tradiţională biblică sau cu cea a zoroastrismului. Merită să amintim şi că tipul de dualism gnostic cultivat de neomaniheismul medieval a căpătat importanţă în acele regiuni est-europene în care curentele religioase dualiste avuseseră o influenţă puternică[86]. Statul păgîn al bulgarilor, proaspăt întemeiat în partea estică a Balcanilor, a permis nu numai perpetuarea curentelor religioase necreştine, dar şi extinderea mişcărilor eretice din cadrul creştinismului, astfel că la mijlocul secolului al X-lea, la un secol după începerea creştinării acestui teritoriu (petrecută în anul 864), el a devenit scena renaşterii dualismului, prin apariţia Marii Erezii medievale.

CAPITOLUL AL III-LEA

APARIŢIA MARII EREZII

În timp ce Roma era bîntuită de o molimă „trimisă de demoni", regele Dagobert al II-lea din dinastia Merovingienilor, deja o figură legendară, era martirizat lîngă Stenay, iar capul retezat al lui Hussein, pretendentul şiit la conducerea califatului arab, îi era adus califului omayyad Yazid, Imperiul bizantin se confruntă cu apariţia neaşteptată a primului stat rival de pe teritoriul „ocrotit de Dumnezeu" al Balcanilor. În anul 680, flota imperială şi armatele lui Constantin al IV-lea Pogonatus („Bărbosul") înaintează spre Dunăre pentru a înfrunta forţele monarhului bulgar Asparuh, însă au parte de una dintre cele mai umilitoare înfrîngeri din întreaga istorie bizantină, înfrîngere ce se va dovedi extrem de importantă pentru istoria Balcanilor. În anul următor, Constantin al IV-lea îi cedează lui Asparuh ţinutul imperial din nordul munţilor Balcani (Haemus), puternic colonizat de triburile slave. Tratatul încheiat între cei doi conducători marchează momentul întemeierii unuia dintre primele state medievale din estul Europei: primul imperiu bulgar (681-1118).

Din stepă în Balcani

Întemeierea Imperiului bulgar în spaţiul balcanic a reprezentat un moment de răscruce în istoria politică şi religioasă a Europei de Est de la începutul Evului Mediu, cînd valuri de migraţii succesive ale popoarelor nomade s-au scurs unul după altul din stepele eurasiatice înspre Europa. Stepele Eurasiei se întind de la munţii Carpaţi pînă în Asia Centrală, la munţii Altai, şi sînt considerate în mod obişnuit un leagăn al naţiunilor, deoarece au ţinut loc de patrie populaţiilor fino-ugrice, turco-mongole şi, probabil, indo-europene. Cu toate că istoria antică a lumii stepelor eurasiatice ridică încă numeroase semne de întrebare, devine tot mai clar că acest imens teritoriu poseda o unitate culturală specifică[1], în care iranienii din nord constituiau o forţă politică şi culturală extrem de puternică, adesea dominantă, cel puţin pînă la tumultuoasa invazie a hunilor în Europa, petrecută în secolul al IV-lea d.Hr. Milenara supremaţie iraniană exercitată în stepele din estul Europei fusese întreruptă încă din secolul anterior de invazia masivă a goţilor şi de puternicul regat ostrogot creat pe teritoriul Ucrainei de azi. Invazia hunilor a

reprezentat sfîrşitul dominaţiei sarmaţilor iranieni în stepă. Tot hunii i-au împins pe ostrogoţi spre vest şi i-au obligat pe vizigoţi să pătrundă pe teritoriul Imperiului roman. În anul 378 vizigoţii l-au înfrînt şi apoi l-au ucis pe împăratul Valens, au ars sanctuarul de la Eleusis, ajungînd în cele din urmă să cucerească şi să prade Roma în anul 410.

În următoarele două secole, o dată cu noile populaţii venite din stepă, bulgarii s-au extins în estul Europei, iar incursiunile lor în Balcani au devenit tot mai numeroase şi mai puternice. Ca şi în cazul altor triburi stăpînitoare din stepele Eurasiei - sarmaţii, alanii, avarii, khazarii -, o mare parte din istoria antică a bulgarilor rămîne şi azi necunoscută. Epoca semilegendară a primelor lor cuceriri şi a celor dintîi teritorii ocupate de ei în Asia Centrală conţine nenumărate lacune şi neclarităţi. Şi azi se mai încearcă reconstruirea acestei istorii, singurele mărturii existente fiind însă extrem de diverse şi de contradictorii. Se presupune că la începuturile epocii creştine cei mai mulţi dintre bulgari locuiau în zone din sudul Asiei Centrale, în special în regiunea Pamirului şi în Sogdiana, pe teritoriile cuprinse între cursurile superioare ale rîurilor Oxus şi Jaxartes, descrise ca fiind situate între Iran şi Turkestan[2]. În timpul transformărilor politice petrecute în acea vreme, fosta satrapie ahemenidă păstrase puternicele tradiţii zoroastriene, în ciuda prezenţei tot mai accentuate a budismului, nestorianismului şi maniheismului. În haosul provocat de marile migraţii din secolele al IV-lea şi al V-lea, care le-au adus hunilor supremaţia totală asupra lumii nomade vreme de un secol, expansiunea acestora i-a împins pe bulgari spre vest, determinîndu-i să se retragă în regiunea dintre Caucaz şi Marea Caspică, iar apoi în Europa. Se pare că la începuturile istoriei lor, bulgarii au avut contacte cu străvechile triburi iraniene din Asia Centrală şi că pe parcursul traseului spre Europa cultura lor a avut legături strînse cu cultura sarmato-alanilor iranieni din nord.

La începutul secolului al VII-lea cea mai mare parte a bulgarilor erau reuniţi, laolaltă cu unii dintre aliaţii lor, în *Magna Bulgaria*, întemeiată pe ruinele vechilor civilizaţii sarmato-alană şi elenistică în zona nordică dintre Pontul Euxin şi Marea Azov. *Magna Bulgaria* îngloba largi teritorii din Ucraina de azi şi din sud-estul Rusiei, fiind definită drept „o reeditare a regatului Bosforului"[3], care îşi extindea acum dominaţia în stepele nordice ale Caucazului. În cele două secole anterioare regiunea nordică a Caucazului constituise scena puternicelor confruntări dintre sassanizi şi bizantini, fiind supusă dublei invazii religioase a creştinismului bizantin şi a zoroastrismului. Faptul este dovedit de apariţia în aceste locuri a lăcaşurilor creştine şi a templelor cu formă pătrată, temple ale focului specifice zoroastrismului[4]. În contextul puternicei influenţe sassanide (religioase, culturale şi politice) exercitate asupra bulgarilor, conducătorul *Magnae Bulgariae*, Kubrat, a vizitat Constantinopolul pentru a încheia o alianţă cu împăratul Heraclius. Aici el a fost botezat şi i s-a acordat titlul nobiliar de „patrician". La moartea lui Kubrat

(cca 663 – cca 668) *Magna Bulgaria* s-a prăbuşit însă sub puternica presiune a khazarilor şi a fost încorporată în nou apărutul khaganat khazar, un imperiu puternic care la apogeul său îşi extinsese stăpînirea din zona Mării Caspice şi a Pontului Euxin pînă la munţii Ural.

Bulgarii care au rămas pe teritoriile dintre Pontul Euxin şi Marea Azov, deşi se aflau sub suzeranitate khazară, au continuat să constituie o forţă politică importantă. Ei s-au aliat cu alanii iranieni aflaţi pe acest teritoriu şi au încercat să preia puterea politică în khaganat. În secolul al VIII-lea, în ciuda încercărilor arabilor de a introduce islamismul în Imperiul khazar, curtea şi nobilimea khazară au făcut o alegere surprinzătoare, optînd pentru religia iudaică. Totuşi, în Imperiul khazar, denumit după această convertire „domeniu iudaic", elementele iudaizate coexistau cu cele păgîne, creştine şi musulmane[5]. Avînd o poziţie strategică vitală, Imperiul khazar servea drept stat-tampon, protejînd estul Europei de extinderea Războiului Sfînt al musulmanilor. După un război prelungit şi extrem de violent între arabi şi khazari, înaintarea arabilor a fost în cele din urmă blocată la poalele Caucazului.

În timp ce bulgarii din cadrul Imperiului khazar contribuiau semnificativ la formarea civilizaţiei din acest teritoriu, bulgarii care scăpaseră de sub stăpînirea khazară s-au separat în cîteva grupuri care s-au răspîndit în Europa, „de la Volga pînă la umbra Vezuviului"[6]. Unul dintre acestea îşi găsise deja adăpost pe domeniile Merovingienilor, la *le bon roi* Dagobert I, iar alţi bulgari ajung să se stabilească definitiv în nordul Italiei. Pe lîngă spaţiul ocupat de bulgari în Balcani, mai exista o ramură a acestora în zona Volgăi, aşa-numiţii bulgari „argintii". Ei au pus bazele unui puternic comerţ în regiunea Volga – Kama, care – spre deosebire de Imperiul khazar şi luptînd împotriva influenţei acestuia – au trecut în cele din urmă la islamism, în secolul al X-lea. Nu se cunosc prea multe lucruri despre viaţa religioasă a bulgarilor de aici înainte de islamizare, deşi într-un pasaj controversat din *Fihristi* enciclopedistul islamic Ibn al-Nadīm afirmă că bulgarii (de pe Volga) foloseau „scrierile sacre ale chinezilor şi maniheenilor"[7]. Arta bulgarilor de pe Volga a dezvoltat în principal tradiţii central-asiatice şi iraniene, reflectînd uneori teme ale zoroastrismului, combinate cu prezenţa unui şir de creaturi fantastice asemănătoare cu dragonii şi cu sfincşii[8]. Bulgaria „Argintie" a înflorit sub semnul civilizaţiei musulmane, fiind cel mai nordic teritoriu de influenţă a acesteia, însă evoluţia sa a fost întreruptă de invazia mongolă din secolul al XIII-lea. Ultimele sale vestigii au fost spulberate în 1552 de Ivan cel Groaznic, primul Mare Duce al Moscovei care şi-a luat titlul de ţar.

Aripa balcanică a diasporei bulgare s-a folosit din plin de avantajul obţinut prin victoria asupra împăratului Constantin al IV-lea pentru a-şi consolida dominaţia în fostele provincii romane din Balcani, considerate în mod obişnuit cel mai disputat teritoriu din Europa. Posedînd un sistem politico-militar complex şi bine dezvoltat, marcat de evidente influenţe iraniene, bulgarii şi-au cîştigat cu uşurinţă loialitatea

triburilor slave aflate în ţinuturile ocupate de ei. Rolul jucat de bulgari în constituirea şi centralizarea statelor din Balcani este de obicei comparat cu cel al normanzilor din Anglia de după 1066 sau cu cel al francilor salieni din Galia secolului al V-lea. Monarhia bulgară pare să fi fost una de tip regalist dual, în care conducătorul, numit „Han Sublim", era considerat o întrupare a puterii divine şi îndeplinea concomitent funcţii politice şi religioase. Stabiliţi în imediata apropiere a capitalei succesorului aparent al vechiului Imperiu roman, Sublimii Hani bulgari aveau să-şi făurească propriul lor domeniu în Balcani, avînd „ambiţia supremă de a crea o metropolă care să rivalizeze chiar şi cu Constantinopolul"[9]. Monumentala arhitectură a imperiului păgîn al bulgarilor întruchipează tradiţiile arhitecturale ale Orientului Apropiat, iar reşedinţele regale ale Sublimilor Hani sînt de obicei comparate cu palatele sassanizilor din Persia sau cu citadelele omayyazilor din Siria. Arta şi arhitectura bulgară iau forme diverse şi eclectice, toate trădînd însă puternica influenţă a artei şi arhitecturii sassanide. Acest fapt sprijină serios teza conform căreia Sublimii Hani au perpetuat în Balcani tradiţii ceremoniale şi arhitecturale înrudite cu cele ale monarhilor sassanizi din Persia[10].

Impozantele temple şi centre de cult construite de bulgari dovedesc existenţa unei religii dezvoltate, dar, în mod paradoxal, despre natura şi panteonul acesteia se cunosc destul de puţine lucruri. Bulgarii au adus în Balcani un sistem astronomic şi astrologic bine pus la punct, bazat pe calendarul asiatic al „ciclului animal", împreună cu un şir de practici şi credinţe şamanice. Mărturiile complexe oferite de monumentele religioase ale bulgarilor sînt şi astăzi studiate cu minuţiozitate. Cert este că ele atestă toleranţa şi sincretismul care predominau în religia şi arta imperiului păgîn al bulgarilor. Faptul nu este deloc surprinzător, din moment ce bulgarii traversaseră zone care constituiau adevărate cîmpuri de luptă între credinţe religioase dintre cele mai diverse - zoroastrismul, budismul, nestorianismul sau maniheismul - şi se stabiliseră într-un teritoriu cu caracteristici asemănătoare. Dovezile furnizate de cîţiva autori arabi, care îi numesc pe bulgari „Magi", nu sînt întru totul demne de încredere. Totuşi, cel mai apropiat model comparabil cu templele în formă pătrată ale bulgarilor par a-l constitui templele iraniene ale focului din epoca parţilor şi a sassanizilor, temple răspîndite din zona Asiei Centrale şi a teritoriului kuşan pînă în nordul Mesopotamiei şi - sub stăpînirea sassanidă - în nordul Caucazului[11]. Altarele bulgarilor au mai fost comparate cu un tip de templu budist contemporan existent în Asia Centrală, el însuşi reprezentativ pentru o formă sincretică de budism[12].

Religia bulgarilor rămîne una dintre problemele nerezolvate şi extrem de controversate legate de întemeierea imperiului lor balcanic. Oricum, Imperiul bulgar s-a dovedit a fi unul din aşa-numitele „state succesoare" din Evul Mediu timpuriu, comparabil în unele privinţe cu Galia francă sub primii regi Merovingieni, cu Anglia anglo-saxonilor sau cu regatul vizigot din Spania. Notabilele realizări culturale ale primului Imperiu bulgar au fost apreciate drept „un echivalent al

culturii carolingiene din Europa Apuseană", cu opere avînd „cel puţin aceeaşi valoare"[13]. De la întemeierea sa, în anul 681, şi pînă la sfîrşitul primului mileniu creştin, dezvoltarea şi expansiunea Imperiului bulgar au afectat serios evoluţia evenimentelor politice din sud-estul Europei. În Europa Centrală graniţele acestui imperiu le-au atins în cele din urmă pe cele ale Imperiului franc al lui Carol cel Mare, în timp ce în Balcani maşina de război bulgară întreprindea repetate ofensive împotriva Imperiului bizantin, cu scopul de a asedia Noua Romă, „Cetatea Sfîntă" Constantinopol.

Hani şi împăraţi

Apariţia în sud-estul Europei a blocului militar bulgar a însemnat întreruperea hegemoniei bizantine în Balcani pentru mai bine de trei secole, marcînd totodată una dintre cele mai serioase crize prin care a trecut Imperiul bizantin în Evul Mediu timpuriu. În secolele al VII-lea şi al VIII-lea invazia războinicilor islamişti a înghiţit provinciile nord-estice ale Bizanţului, Africa de Nord şi sud-estul Spaniei, chiar Constantinopolul fiind atacat de două ori de către arabi. Deşi a cedat califatului arab Siria, Palestina şi Egiptul, Bizanţul a reuşit să-şi menţină poziţia în Asia Mică. Puternicul Imperiu roman de Răsărit era măcinat însă de multă vreme de lupte interne şi de nesfîrşite lovituri de palat. Viaţa religioasă a imperiului era serios afectată de apariţia şi dezvoltarea mişcării iconoclaste, petrecută la începutul secolului al VIII-lea. Această mişcare ce condamna adorarea chipurilor pictate sau cioplite (idolatria) s-a bucurat de sprijinul multor împăraţi bizantini, înainte de a fi înfrîntă în Conciliul din anul 843, cel al „triumfului ortodoxiei". Pe teritoriul Balcanilor, în estul peninsulei, istoria seculară a rivalităţii dintre bulgari şi bizantini a traversat cîteva decenii caracterizate de războaie violente, alternînd cu păci şubrede, alianţe militare de scurtă durată şi asidue lupte politice de culise, recucerirea de către Bizanţ a cîtorva provincii balcanice pierdute anterior, asediul Constantinopolului şi căsătorii între casele regale. Hanii bulgari au încercat periodic să profite de situaţia politică explozivă şi complicată din Imperiul bizantin, amestecîndu-se chiar şi în loviturile de palat sau în luptele pentru tronul imperial. În anul 704, fostul împărat Iustinian al II-lea, care fusese exilat şi i se tăiase nasul, este readus pe tronul Bizanţului cu sprijinul militar decisiv al hanului bulgar Tervel. Lui Tervel i se acordă apoi titlul de cezar, al doilea ca importanţă după cel de împărat. În anul 717 trupele lui Tervel vin în sprijinul Constantinopolului, atacat de arabi, şi resping al doilea mare asediu arab asupra oraşului imperial. Acest asediu a fost apreciat de către unii drept cea mai periculoasă pătrundere a arabilor în Europa, fiindcă îi ameninţa punctul slab din sud-est, cu cincisprezece ani înainte ca regele Carol Martel să oprească înaintarea sarazinilor spre Europa Apuseană în bătălia de la Tours.

La sfîrşitul secolului al VIII-lea marele împărat iconoclast Constantin al V-lea Copronimul, acuzat de adversarii săi iconofili că ar fi paulician şi manihean, dacă nu cumva însuşi Mammona, a pornit nouă războaie succesive pentru a recuceri nord-estul Balcanilor. Refacerea Imperiului bulgar sub stăpînirea lui Krum (803-814), contemporan cu Carol cel Mare, a dus la o serie de crize politice în Imperiul bizantin, deoarece hanul a reuşit să înfrîngă trei împăraţi pe cîmpul de luptă, a asediat Constantinopolul şi a reuşit chiar să captureze o cantitate din arma secretă esenţială a Bizanţului: „focul grecesc". În timp ce pentru dramaturgul protestant german Andreas Gryphius (1616-1664) Krum reprezenta incarnarea perfectă a eroului războinic, pentru cronicarii bizantini el era „un nou Sennacherib", o întrupare a sinistrului rege asirian (705-681 î.Hr.) care distrusese Babilonul şi asediase Ierusalimul. În anul 811 împăratul bizantin Nikephoros I îşi pierde armata şi viaţa într-o campanie eşuată împotriva hanului Krum, campanie în care fiul său, locţiitor la tron, este de asemenea grav rănit, murind cîteva luni mai tîrziu. Moartea celor doi împăraţi a distrus vraja unui mit tradiţional al Bizanţului, cel al împăratului invincibil. Timp de aproape jumătate de mileniu, de la moartea lui Valens în anul 378, nici un împărat roman nu mai fusese ucis în bătălie, iar acum, din craniul „invincibilului" Nikephoros este modelată o cupă argintată pentru petrecerile de la palatul „noului Sennacherib".

Între timp, neaşteptata încoronare a lui Carol cel Mare de către papă – care i-a acordat titlul de *Imperator Romanorum* în ziua de Crăciun a anului 800 – şi înaintarea lui în zonele de influenţă tradiţionale ale Imperiului bizantin l-au condus pe regele franc la un conflict cu Constantinopolul, bizantinii refuzînd să-i recunoască titlul imperial. În urma morţii lui Nikephoros I, succesorul său Mihail I Rangabe, confruntat cu ameninţarea tot mai puternică a unui atac bulgar, îl recunoaşte imediat pe Carol cel Mare ca „împărat roman al Apusului", încercînd să se alieze cu el împotriva renăscutului Imperiu bulgar. La puţin timp Mihail I suferă o înfrîngere dezastruoasă în faţa lui Krum şi este detronat. Oraşul însuşi este acum asediat de „noul Sennacherib" şi vreme de cîteva luni aşteaptă cu spaimă un atac la fel de puternic ca şi cele două asedii arabe anterioare. Ca un adevărat rege-preot, Krum organizează cîteva ceremonialuri şi sacrificii ostentativ păgîne exact în faţa zidurilor bastionului creştinătăţii răsăritene, însă în mijlocul pregătirilor moare pe neaşteptate, în împrejurări destul de stranii sau, după cuvintele unui cronicar bizantin, „ca şi cum ar fi fost înjunghiat de o mînă nevăzută"[14].

Ceremonialul păgîn desfăşurat de „noul Sennacherib" sub zidurile Constantinopolului evidenţiază caracterul religios deosebit al înfruntărilor bulgaro-bizantine de pe parcursul Evului Mediu timpuriu. Ca urmare a cuceririlor islamice din spaţiul mediteranean, influenţa primelor şi celor mai importante centre ale creştinismului din Orientul Apropiat şi din Africa de Nord, inclusiv a patriarhiilor orientale din Antiohia, a intrat într-un inevitabil declin. Bizanţul a pierdut

provinciile sale africane şi orientale - cucerite de islamişti -, precum şi mari porţiuni din „istoricul" teritoriu roman din Balcani - intrate sub dominaţia păgînă a hanilor bulgari, capabili acum să ameninţe direct capitala imperială a Constantinopolului.

După ce a supravieţuit căderii Imperiului roman de Apus şi a rămas singurul continuator legitim al vechiului Imperiu roman, Bizanţul s-a considerat a fi şi singurul imperiu etern şi indestructibil, creat de Dumnezeu pentru a fi condus de reprezentantul său pe Pămînt: împăratul. Sporirea puterii Imperiului bulgar, atît de aproape de graniţele noului Imperiu roman, încît devenea o ameninţare directă, a fost considerată un fel de pedeapsă divină pentru păcatele bizantinilor. Pe de altă parte, propaganda imperială a legat redobîndirea unor teritorii din Balcani de convertirea locuitorilor lor la creştinism, susţinînd că totul făcea parte din divina misiune de creştinare a neamurilor, cu care era însărcinat Bizanţul. Începînd din secolul al V-lea acest sentiment al predestinării divine a ajuns să fie împărtăşit şi de proaspăt creştinatul regat merovingian[15], dar în Bulgaria păgînă religia şi regalitatea erau la fel de strîns legate, iar prin persoana şi funcţiile Sublimului Han tronul se unea cu altarul. Din momentul întemeierii sale, Imperiul bulgar s-a dovedit a fi o provocare clară la adresa unei convingeri imprimate adînc în mintea bizantinilor, conform căreia ei erau aleşii divinităţii şi îi aştepta un destin imperial. În timp ce propaganda imperială a Bizanţului se străduia din răsputeri să consfinţească ideea după care campaniile împotriva Bulgariei erau într-o anumită măsură nişte „războaie sfinte" pornite împotriva „stăpînirii celei mai păgîne şi mai pline de ură faţă de Hristos", propaganda conducătorilor bulgari încerca şi ea să invoce mînia divină şi pronia cerească în înfruntarea sa cu Noua Romă[16]. Deveniţi cei mai mari duşmani din spaţiul balcanic ai împăraţilor din Constantinopol, Sublimii Hani au adoptat formula imperială „conducător divin ales de Dumnezeu" şi au decis să folosească crucea pe monumentele şi însemnele regalităţii. Totuşi, pretenţiile evanghelice universaliste ale Noii Rome au continuat să-i neliniştească pe hanii bulgari, preocupaţi în permanenţă să proslăvească virtuţile propriei lor religii şi superioritatea ei în faţa creştinătăţii bizantine. Iniţial, politica religioasă a hanilor bulgari era cu siguranţă tolerantă, permiţînd coexistenţa păgînismului şi creştinismului, fie el ortodox sau eretic. În timp ce în Imperiul bizantin mişcarea iconoclastă şi cea iconofilă îşi disputau aprig statutul de dogmă ortodoxă, în Imperiul bulgar, încă păgîn, concomitenţa şi sincretismul diverselor tradiţii religioase persistau, întreţinînd un climat religios complex şi eclectic.

Păgînism, erezie şi creştinism

Întemeierea Imperiului păgîn al bulgarilor a marcat un punct de răscruce în istoria religioasă a Balcanilor, deschizînd una dintre cele mai complexe şi mai neclare perioade din istorie. În zorii Evului Mediu, cînd valurile devastatoare ale invaziilor barbare nu se mai sfîrşeau, orice urmă a vreunui ordin bisericesc creştin supravieţuitoare în Balcani s-ar fi putut cu greu revigora în ţinutul păgîn stăpînit de hanii bulgari. Dimpotrivă, primul imperiu bulgar a oferit condiţii perfecte pentru renaşterea şi perpetuarea cultelor şi tradiţiilor păgîne, care fuseseră nu demult suprimate pe teritoriile din peninsulă controlate de bizantini. Momentul exact al întemeierii statului bulgar coincide cu convocarea celui de-al III-lea Conciliu ecumenic de la Constantinopol (680-681), care a condamnat şi a impus măsuri împotriva rămăşiţelor de cult misteric dionisiac şi a altor secte misterice care se pare că încă mai activau în spaţiul balcanic. Bulgarii înşişi au introdus unele influenţe religioase din Asia Centrală şi din zona stepelor. În secolele următoare peninsula a rămas sensibilă la astfel de influenţe, apărute o dată cu venirea din stepe a unor noi colonişti şi invadatori, în marea lor majoritate păgîni. Mitologiile şi credinţele lor magice s-au amestecat la întîmplare cu diverse reminiscenţe păgîne din Antichitate, producînd o moştenire sincretică bogată şi de durată, ale cărei vestigii pot fi observate şi în zilele noastre. În nordul şi estul Balcanilor, bulgarii şi slavii au găsit rămăşiţe ale credinţelor păgîne antice, cum ar fi cultele religioase ale tracilor, poate chiar şi urme ale unor religii misterice. Diversele credinţe şi practici asociate cu vechile culte misterice s-au dovedit neobişnuit de rezistente în Balcani, rămînînd timp de secole în folclorul şi în obiceiurile pseudocreştine din această zonă. Pe lîngă unele relicve aparţinînd misterelor orfice şi dionisiace, păstrate în folclorul din anumite regiuni ale Traciei şi aduse recent la cunoştinţa publicului, s-a mai demonstrat că o serie de ritualuri prezente în partea vestică a Balcanilor conţin urme clare ale unui vechi cult al Dioscurilor şi ale misterelor clasice de la Samothrace[17].

Era inevitabil ca expansiunea Imperiului bulgar în estul Balcanilor să provoace în teritoriile proaspăt cucerite o revigorare a credinţelor păgîne, însă ea a dus şi la sporirea prezenţei creştinilor în sfera de influenţă a acestui imperiu. Totuşi, oricît de puternic ar fi fost creştinismul din estul Balcanilor, în lipsa unor instituţii adecvate şi a unui control ecleziastic el era evident expus influenţelor păgîne şi eretice. Chiar şi în Bizanţ păgînismul aparent înfrînt şi-a lăsat amprenta pe unele credinţe şi practici creştine, iar urme ale sale au persistat în anumite zone ale imperiului. De aceea, la începutul secolului al X-lea, împăratul Leon al VI-lea a fost nevoit să pornească o cruciadă împotriva păgînismului, care rămăsese încă puternic în regiunea Peloponesului lui Mani. Tradiţii heterodoxe şi eretice existau

şi în lumea bizantină. Ele erau destul de puternice, în special în unele regiuni ale Anatoliei cum era Frigia, unde enigmatica sectă iudaizantă a lui Athingani a combinat regula respectării sabatului cu unele credinţe şi practici magice şi astrologice[18]. Dominaţia bulgară păgînă în nordul Bizanţului a oferit un adăpost sigur nu numai ereticilor persecutaţi, ci şi evreilor, despre care se spune că s-au refugiat aici la începutul secolului al VIII-lea, în timpul persecuţiilor antievreieşti iniţiate de împăratul Leon al III-lea. Politica bizantină de transplantare în Tracia a coloniştilor din provinciile estice ale imperiului a complicat şi mai mult climatul religios al zonei balcanice. Se aştepta ca aceste colonii de eretici sirieni şi armeni să se constituie în garnizoane ale Bizanţului şi să apere disputatele frontiere tracice în perioada războaielor cu bulgarii. Încercarea lor de a se opune înaintării bulgarilor a eşuat, însă unii dintre ei – în special paulicienii – au creat aici focare de răspîndire a ereziei extrem de puternice şi de trainice.

Prin mutarea, în anul 757, a coloniei pauliciene în Tracia, Constantin al V-lea urmărea, probabil, şi realizarea unei contraponderi a oponenţilor săi iconofili. La începutul secolului, politica dusă de Bizanţ i-a determinat pe paulicieni să se alieze cu forţele islamice, dar sub stăpînirea unui împărat iconoclast cum a fost Constantin al V-lea, care a fost blamat pentru că le-a permis din nou accesul în imperiu, ei au recîştigat bunăvoinţa imperială şi au avut posibilitatea să-şi răspîndească doctrina în Bizanţ. Chiar şi împăratul Nikephoros I, care era iconofil, era bănuit că ar fi împărtăşit unele credinţe pauliciene. Succesorul său, Mihail I Rangabe, a pornit însă o nouă campanie de persecuţii, executîndu-i pe „maniheenii zişi acum paulicieni" şi obligîndu-i astfel să încerce o nouă alianţă cu forţele islamiste de la graniţele estice ale Bizanţului, şi anume cu emirii din Melitene şi Tarsus. Ereziarhul şi misionarul paulician Sergius s-a refugiat pe teritoriul stăpînit de emirul din Melitene, în estul Cappadociei, unde a întemeiat ultimele Biserici pauliciene. Presupusa transformare a paulicianismului dintr-o sectă iconoclastă şi antieclezi-astică într-o mişcare dualistă militantă, transformare petrecută probabil în secolul al X-lea, a fost atribuită reformelor lui Sergius[19]. Mai mult, refugierea sa la emirul din Melitene a pregătit terenul pentru apariţia unui agresiv principat paulician pe cursul superior al Eufratului. După restaurarea în Constantinopol a ortodoxiei iconofile (843), paulicienii au avut de suferit noi persecuţii, care – după estimările evident exagerate ale cronicarilor vremii – s-ar fi soldat cu moartea a o sută de mii de paulicieni. Era inevitabil ca tot mai mulţi paulicieni să se refugieze în estul Cappadociei. Conducătorul lor, Karbeas, a preluat puterea într-un stat separat, protejat de arabi, pe cursul superior al Eufratului, exact în partea estică a frontierei bizantine. Karbeas îndeplinise odinioară funcţia de ofiţer al imperiului, iar tatăl său fusese crucificat în perioada persecuţiilor. Fostul ofiţer imperial şi-a stabilit reşedinţa la Tibrikê, în ţinutul muntos din nord-estul Cappadociei, de unde a pornit o serie de incursiuni peste graniţele estice ale imperiului. În mod paradoxal, întemeierea principatului paulicienilor dualişti din estul Cappadociei a coincis cu

căderea Imperiului uigur, în care maniheismul fusese timp de aproape un secol religia oficială a statului. Căderea Imperiului uigur a atras după sine masive reprimări ale maniheismului în China dinastiei Tang, care au culminat cu masacrarea unui număr necunoscut de preoţi maniheeni.

Rezultatele finale ale marilor campanii antipauliciene purtate în Bizanţ s-au dovedit a fi mai degrabă îndoielnice: paulicianismul dispăruse de pe pămînturile imperiului, dar se dezvolta acum într-un stat teocratic ostil sprijinit de arabi, şi ameninţa direct graniţele estice ale imperiului. Conflictul religios dintre ortodoxia iconofilă bizantină şi dualismul paulician s-a transformat într-o confruntare politică şi militară la scară largă, desfăşurată în centrul şi estul Anatoliei. Aici armatele imperiale au suferit cîteva înfrîngeri serioase, iar doi dintre împăraţi au fost la un pas de a fi capturaţi de forţele pauliciene.

În acelaşi timp, în sud-estul Europei, Bizanţul se confrunta cu pericolul crescînd al unei posibile alianţe franco-bulgare, cu toate consecinţele care ar fi decurs de aici şi care ar fi afectat interesele bizantinilor în Balcani. În prima jumătate a secolului al IX-lea hanii bulgari au purtat negocieri fructuoase cu fiul lui Carol cel Mare, Ludovic cel Pios, şi cu nepotul acestuia, Ludovic Germanul, pentru a stabili contururile precise ale graniţei franco-bulgare în Europa Centrală. Pe la mijlocul secolului, Sublimii Hani controlau deja o mare parte din teritoriul cuprins între domeniile carolingiene, care ulterior au ajuns să acopere cea mai mare parte a creştinătăţii apusene, şi cele ale Imperiului bizantin, fortăreaţa creştinismului răsăritean. Ocupînd o poziţie strategică între cele două mari puteri creştine adversare, Imperiul bulgar a fost inevitabil atras în rivalitatea bisericească şi imperială a acestora, într-o perioadă în care fusese deja martor la primele conflicte dure dintre păgîni şi creştini. Aceste conflicte nu au reprezentat decît primele faze ale unei confruntări religioase prelungite şi epuizante.

Roma, Constantinopol şi Tibrikê

În anul 862 s-a încheiat în cele din urmă o alianţă franco-bulgară şi a devenit clar că hanul bulgar Boris (852-889) plănuia să accepte creştinismul apusean, întrucît solicitase misionari de la Ludovic Germanul. Deşi împărţirea în trei a Imperiului carolingian, realizată în anul 843, a redus semnificativ ameninţarea francilor asupra Bizanţului, Constantinopolul era extrem de conştient de multiplele pericole ale unei infiltrări a influenţelor romane şi carolingiene în Balcani prin intermediul Bulgariei. Armatele bizantine tocmai îi învinseseră pe arabi şi îi neutralizaseră pentru o vreme pe paulicienii din estul Anatoliei, cu toate că în anul 858 împăratul Mihail al III-lea fusese cît pe ce să fie luat prizonier de trupele liderului paulician Karbeas. Principala forţă armată de infanterie a bizantinilor a fost deplasată în Balcani, iar

puternicul său atac împotriva Bulgariei, prevestit de o invazie a lăcustelor şi de cîteva cutremure, l-a obligat pe hanul Boris să renunţe la acordul încheiat cu francii şi să accepte creştinismul de la Constantinopol. La începutul anului 864, hanul Boris a fost botezat de preoţii bizantini şi a devenit prinţul Mihail, luînd numele imperial al naşului său, Mihail al III-lea.

Totuşi, spre deosebire de botezul solemn al suveranului merovingian Clovis, botezul lui Boris a fost o ceremonie „nocturnă", despre care s-a relatat că s-ar fi desfăşurat „în taină şi în toiul nopţii". Boris se temea de o reacţie inevitabilă a păgînilor, iar teama lui s-a dovedit întemeiată: a fost acuzat de apostazie, iar ameninţarea unei invazii religioase bizantine a stîrnit o reacţie imediată şi violentă în rîndurile aristocraţiei bulgare. Boris, descris ca un taumaturg creştin, a ieşit victorios din puternica înfruntare cu nobilii păgîni ai Imperiului bulgar, în urma căreia cincizeci şi două de case nobiliare bulgăreşti s-au văzut complet anihilate. Pe lîngă puternica reacţie păgînă, creştinarea Imperiului bulgar a fost complicată ulterior de lupta îndelungată şi istovitoare dintre Constantinopol şi Roma, al căror ţel comun era obţinerea supremaţiei ecleziastice în zonă.

Patriarhia de la Constantinopol şi papalitatea romană au trimis pe teritoriul bulgar misiuni de creştinare succesive şi contradictorii. Ele au transformat zona într-un cîmp de luptă religioasă între clerul latin şi cel bizantin. Pe lîngă faimoasa dispută pe tema lui *filioque*, în care neînţelegerea porneşte de la întrebarea dacă Sfîntul Duh purcede numai de la Tatăl sau – aşa cum aprecia Biserica apuseană – de la Tatăl „şi de la Fiul", lupta dusă pentru Biserica bulgară a fost unul dintre factorii principali ai confruntării tot mai dure dintre patriarhii de la Constantinopol şi papii de la Roma. Disensiunea iscată între Biserica greacă şi cea latină s-a agravat şi mai mult o dată cu complicatele tactici desfăşurate de Boris pentru a crea o Biserică autonomă. Pînă în 881 patriarhia înlăturase deja cu totul pretenţiile papale asupra Bisericii bulgare şi se părea că în cele din urmă Constantinopolul reuşise să atragă Imperiul bulgar pe orbita culturală şi religioasă a Bizanţului.

În timp ce-şi disputau supremaţia asupra Bulgariei, Constantinopolul şi Roma erau concurate şi de alţi rivali religioşi. Pe lîngă misiunile trimise de islam şi cele iudaice, care nu par să fi obţinut vreun succes palpabil, trimişii greci şi latini din Bulgaria trebuie să se fi confruntat şi cu predicatorii eretici din coloniile sectare tracice. Proaspăt creştinatul imperiu bulgar era un teren potrivit pentru dezvoltarea mişcărilor eretice; pe lîngă coloniile eretice din zonele anexate ale Traciei, acest imperiu a slujit şi ca refugiu pentru rebelii şi ereticii din Bizanţ.

Pe la mijlocul secolului al IX-lea, unui faimos „manihean şi vrăjitor" bizantin pe nume Santabarenus i s-a oferit adăpost pe teritoriul încă necreştinat al Imperiului bulgar. Ajuns aici, el a şi început să aducă acuze creştinismului şi să-şi propovăduiască liber propriile învăţături. Mai mult, se pare că paulicienii din principatul Cappadociei erau în legătură cu tovarăşii lor din Balcani şi, după spusele ambasadorului bizantin la Tibrikê, Petru din Sicilia, în anul 870 aceştia

organizau noi misiuni religioase cu scopul de a întări coloniile pauliciene din Bulgaria[20]. Spre deosebire de misionarii trimişi de Roma şi Constantinopol, traseul misiunii din Tibrikê rămîne necunoscut; unele ecouri tîrzii şi deformate ale misiunii pauliciene par să fi supravieţuit într-o istorisire ciudată despre cei doi „discipoli ai diavolului" din Cappadocia, care au infestat Bulgaria cu erezia pauliciană. Ei se numeau Subotin (probabil Copilul Sabatului) şi Shutil (Măscăriciul)[21].

În ciuda perioadei de înflorire de care s-a bucurat sub conducerea lui Karbeas, statul dualist paulician a cedat curînd presiunilor militare ale Imperiului bizantin. În anul 863 sau 864 Karbeas este ucis într-o campanie întreprinsă de Bizanţ în estul Anatoliei, însă nepotul său, pe nume Chrysokeir (Mînă de Aur), care i-a urmat la tron şi care fusese şi el ofiţer al imperiului, a continuat războiul timp de încă un deceniu. În anul 869 Chrysokeir porneşte într-o expediţie militară, traversează întreg teritoriul Anatoliei pînă la Marea Marmara şi jefuieşte oraşul Efes. Urmare a năvălirii sale în teritoriile bizantine din vestul Anatoliei, Chrysokeir declară cu aroganţă că noul împărat, Vasile I, ar trebui să renunţe la stăpînirea sa asupra părţii estice a Bosforului şi să se mulţumească numai cu partea vestică. Vasile I – un fost grăjdar care l-a ucis pe Mihail, naşul hanului Boris, pentru a ajunge astfel pe tronul Bizanţului – porneşte imediat o campanie de pedepsire asupra oraşului Tibrikê. Ofensiva împăratului s-a sfîrşit cu o retragere haotică, el însuşi salvîndu-se cu greu din faţa trupelor lui Chrysokeir. Acesta din urmă iniţiază un nou şir de raiduri distrugătoare în centrul Anatoliei, însă în anul 872 armata pauliciană pe care o conducea este anihilată în urma unei campanii bine organizate a forţelor bizantine. În timp ce încerca să fugă spre Tibrikê, Chrysokeir este ucis şi apoi decapitat, iar capul său este trimis la Constantinopol, unde împăratul Vasile I îşi sărbătoreşte victoria străpungînd cu trei săgeţi ţeasta adversarului ucis. Armatele imperiale ocupă toate teritoriile statului paulician şi anexează Tibrikê la imperiu.

Decapitarea lui Chrysokeir şi capturarea puternicei fortăreţe dualiste de la Tibrikê au dat lovitura de graţie principatului paulician din Cappadocia şi totodată paulicianismului ca factor de decizie politică şi religioasă în provinciile răsăritene ale imperiului. Împrăştiaţi şi persecutaţi, mulţi paulicieni au fugit din nou în Armenia sau în Orientul Apropiat, unde mai tîrziu, în timpul primei cruciade, forţele lor armate au luptat sub drapelul islamist. În ciuda dispariţiei puterii pauliciene din Asia Mică, mai rămîneau încă provinciile acestora din Balcani, care aveau să joace un rol important în reafirmarea credinţei dualiste într-un teritoriu creştinat de curînd.

De asemenea, devenea tot mai evident că suveranitatea religioasă a Imperiului bizantin asupra celui bulgar era cu mult mai fragilă decît ar fi părut după ce patriarhia din Constantinopol reuşise să neutralizeze intervenţia papalităţii în estul Balcanilor. În anul 889, fiul cel mai mare şi succesorul hanului Boris, Vladimir (889-893), despre care se spunea că s-ar fi decis să calce pe urmele lui Iulian

Apostatul şi nu pe cele ale Sfîntului Petru, a pornit o campanie energică de revigorare a păgînismului. În acelaşi timp el a încercat să refacă vechea alianţă franco-bulgară, intrînd în tratative cu împăratul carolingian Arnulf, care domnea peste francii răsăriteni. Dorita renaştere a păgînismului a fost anulată o dată cu detronarea şi orbirea lui Vladimir. Aceasta avea să fie ultima încercare de schimbare în îndelungata şi încrîncenata bătălie dintre creştinism şi păgînism din secolul al IX-lea pe teritoriul Imperiului bulgar. Vechile temple păgîne ale bulgarilor au fost demolate sau transformate în biserici creştine, iar mărturiile apologeţilor creştinismului ridică în slăvi această desfiinţare a „altarelor păgîne, a sacrificiilor şi a idolilor". Totuşi, rezistenţa obstinată a păgînilor la creştinare, rivalitatea religioasă dintre Roma şi Constantinopol şi prozelitismul cultelor eretice creaseră deja fermentul religios care avea să constituie punctul de plecare pentru reînvierea tradiţiei dualiste în zona Balcanilor.

Sărbătoarea lui Zoroastru

O dată cu ultimul secol al celui dintîi mileniu creştin, au izbucnit o serie de revolte religioase şi politice care au modificat echilibrul de forţe atît în lumea creştină, cît şi în cea musulmană. Ele s-au dovedit hotărîtoare pentru modelarea spaţiului geopolitic medieval de mai tîrziu. Triumful creştinismului în Balcani coincide cu începuturile recuceririi de către creştini a Spaniei musulmane, teritoriu care fusese ocupat în timpul necruţătoarei expansiuni a islamului spre vest, pe parcursul secolului al VIII-lea. Pentru a se putea opune acestei *reconquista* creştine, emirul omayyad al Spaniei, Abd al-Rahmān al III-lea, a unit teritoriile stăpînite de mauri în Peninsula Iberică şi a întemeiat în anul 929 califatul de Cordoba. În Africa de Nord, califatul rival al fatimizilor, întemeiat în anul 909 de un presupus urmaş al Fatimei, fiica lui Mahomed, cucereşte în cele din urmă Egiptul (969) şi se extinde pînă în Siria şi Palestina, oprind Bizanţul din noua sa încercare de a pătrunde în Orientul Apropiat. În timp ce califatul de Cordoba era o fortăreaţă a credinţei islamiste sunnite, religia oficială a dinastiei fatimizilor era ismailismul, o ramură şiită importantă care îmbogăţise tradiţiile şiite cu doctrine neoplatonice şi gnostice, dar care fusese condamnată de adversarii săi sunniţi, aceştia considerînd-o o renaştere a zoroastrismului şi chiar a maniheismului, ascunse sub veşmîntul islamismului. Ismailismul a reuşit una dintre cele mai uluitoare sinteze religioase din Evul Mediu. Aici istoria religioasă universală apărea ca o structură formată din şapte mari cicluri profetice ale revelaţiei, dintre care şase fuseseră deja iniţiate de Adam, Noe, Avraam, Moise, Iisus şi Mahomed, iar ultimul urma să înceapă o dată cu venirea pe Pămînt a ultimului Mahdi (sau Qaim), al şaptelea imam pe care îl aşteptau ismailiţii.

Pentru ramura radicală şi schismatică a ismailismului, care îşi desfăşura activitatea în Bahrein, sfîrşitul acestei ere religioase era iminent, fiind prevestit de conjuncţia lui Saturn cu Jupiter din anul 928. Începutul ciclului profetic final era asociat cu sfîrşitul epocii islamului şi în acelaşi timp cu comemorarea a 1.500 de ani de la presupusa moarte a lui Zoroastru (sau cu anul 1242 al epocii lui Alexandru cel Mare), moment despre care vechile profeţii persane preziseseră că va marca începutul restaurării politice şi religioase a zoroastrismului. Comemorarea de către karmaţi a zilei morţii lui Zoroastru a grăbit declanşarea uneia dintre cele mai serioase crize ale islamului în Evul Mediu: în anul 930, exact în anul sărbătorii religioase amintite, karmaţii au atacat şi au prădat Mecca, furînd chiar Piatra Neagră a Kaabei, pentru a vesti sfîrşitul epocii islamului.

La scurt timp după ce karmaţii au pus stăpînire pe Piatra Neagră, statul Bahrein a ajuns sub conducerea unui tînăr persan ce pretindea că face parte din neamul şahilor Persiei şi care s-a declarat mult aşteptatul Mahdi. Alesul Mahdi a impus cultul focului şi a abolit legile islamice, însă a fost ucis după optzeci de zile de cînd preluase puterea. Acest eveniment a marcat sfîrşitul unei efemere, deşi viguroase, încercări de renaştere a zoroastrismului pe teritoriul Karmaţiei. Efervescenţa religioasă născută o dată cu apropierea sărbătorii lui Zoroastru i-a afectat, cum era şi normal, şi pe zoroastrienii din Babilonia şi Iran, aflaţi pe atunci sub dominaţia califatului abbasid. Aici, însuşi conducătorul preoţilor zoroastrieni a fost acuzat de colaborare cu karmaţii şi executat.

Faimoasa aniversare a morţii lui Zoroastru nu i-a lăsat nepăsători nici pe maniheenii din Babilonia. Din cît se pare, aceştia au considerat-o începutul unei epoci potrivite pentru noi misiuni de răspîndire a credinţei lor. În haosul existent la începutul secolului al X-lea renaşterea activităţilor maniheiste a stîrnit cu siguranţă persecuţiile abbasizilor, la sfîrşitul califatului lui al-Muqtadir (908-932) cei mai mulţi dintre maniheenii din Babilonia fiind obligaţi să fugă în Korassan şi de acolo mai departe, prin Samarkand, spre Sogdiana. Cei care au rămas totuşi în Babilonia şi-au tăinuit apartenenţa religioasă. În aceste noi vremuri de restrişte, pentru comunitatea maniheistă din Mesopotamia a urmat o perioadă de migraţii şi de izolare. Ei trebuiau să-şi desfăşoare toate activităţile religioase în secret. Chiar faimosul *archegos* al maniheilor a dispărut din reşedinţa sa tradiţională din Mesopotamia, iar Religia Luminii părea să dispară şi ea de pe scena tulburată a Orientului Mijlociu[22].

Începutul secolului al X-lea a însemnat pentru lumea islamică apariţia rivalităţii dintre califate. Între timp, în Europa creştină tradiţiile imperiale carolingiene intraseră într-un profund declin. Arnulf, ultimul împărat din dinastia carolingiană, este lovit de paralizie puţin după încoronarea sa şi moare în anul 899. Totuşi, în perioada în care Athelstan, nepotul regelui Alfred cel Mare, a unificat Anglia, Henric I Păsărarul (919-963), fondatorul dinastiei saxonilor germani, reuşise deja să întărească autoritatea monarhică în regatul francilor răsăriteni. În urma cuceririlor

făcute de succesorul acestuia, împăratul Otto cel Mare, regatul francilor răsăriteni se transformă în Sfîntul Imperiu roman. Însă Imperiul german în formare se vede nevoit să înfrunte un nou val de păgîni veniţi din stepe: cel al maghiarilor. Pe măsură ce păgînii maghiari pătrund tot mai adînc în Europa Centrală, ei sînt supuşi unui proces de creştinare treptată, astfel că o dată cu sfîrşitul mileniului are loc şi întemeierea de către Sfîntul Ştefan a regatului creştin al Ungariei.

Maghiarii au fost dirijaţi spre Europa Centrală de diplomaţia şi campaniile militare ale conducătorului bulgar Simeon (893-927), a cărui aventură maghiară a fost urmată de treizeci de ani de războaie balcânice intermitente. În timpul acestor războaie Simeon a anexat Serbia, s-a luptat cu Croaţia şi a invadat în repetate rînduri Bizanţul, încercînd chiar la un moment dat să se alieze cu fatimizii împotriva Constantinopolului. Mai mult decît atît, Simeon se străduia să se transforme el însuşi într-un nou *Basileus*, un nou gen de împărat constantinopolitan care să domnească peste un imperiu unit bulgaro-bizantin. Deşi în lupta sa pentru cîştigarea tronului imperial a fost întrecut de comandantul flotei bizantine, Romanus Lecapenus, Simeon s-a autoproclamat pînă la urmă „împărat şi autocrat al romanilor şi al bulgarilor", titlu imperial ratificat în anul 926 de către papa Ioan al X-lea.

Eşecul planului de unificare a Imperiului bulgar cu cel bizantin a fost considerat „una dintre cele mai mari ocazii ratate din istorie"[23], fiindcă un imperiu unit ar fi permis estului ortodox să reziste atacurilor neîntrerupte venite atît din Orient, cît şi din Occident. Simeon era un monarh cultivat şi foarte capabil, supranumit admirativ „noul Ptolemeu". El s-a străduit din toate puterile să facă cunoscut în ţinuturile sale bogatul patrimoniu cultural al ortodoxiei bizantine. Imperiul bulgar acceptase deja moştenirea Sfinţilor Chiril şi Metodiu, adică alfabetul chirilic şi versiunile în slavonă ale liturghiei şi ale Sfintelor Scripturi. De fapt, domnia lui Simeon este apreciată drept „Vîrsta de Aur" a literaturii slavone, înflorirea unei noi civilizaţii slavo-bizantine prin intermediul căreia tradiţia culturală a Bizanţului a ajuns în cele din urmă în Serbia şi Rusia[24].

Pe lîngă traducerile din scrierile sacre şi laice ale Bizanţului, un alt tip de traduceri a început să-şi facă loc în proaspăt creştinatul Imperiu bulgar: tainicele Scripturi apocrife, dintre care cele mai multe datau de la începuturile epocii creştine. Ele fuseseră păstrate şi difuzate în spaţiul creştin răsăritean. Cîteva dintre aceste scrieri apocrife se vor dovedi fundamentale pentru crearea şi elaborarea mitologiei dualiste a catharilor şi bogomililor. Mai mult chiar, unul dintre cei mai de seamă autori ortodocşi de la şcoala regală a lui Simeon, pe nume Ioan Exarhul, avertiza deja asupra pericolului predicilor păgîne şi „maniheiste" (la acea vreme acesta era termenul general pentru dualişti), care spun că Diavolul este fiul cel mai mare al lui Dumnezeu[25]. Această asociere păgîn - „maniheu" a fost considerată „cea mai veche referinţă directă la alianţa dintre păgînism şi erezie"[26] pe teritoriul Bulgariei. Este semnificativ faptul că asocierea apare după un secol de ciocniri dure între păgînii şi creştinii din aceste ţinuturi. Mai mult, „alianţa" amintită reprezintă

cristalizarea unei anumite învăţături privind geneza diavolului, care ulterior devine esenţa dualismului monarhian al bogomililor, cu propria sa trinitate specifică: Dumnezeu Tatăl şi cei doi fii ai Săi, Satanael şi Iisus Hristos.

Originile „beznei maniheiste"

Bogomilismul şi-a făcut intrarea în Balcani în timpul domniei fiului lui Simeon, Petru (927-969), cunoscută sub numele de „domnia monastică". În anul 927 Simeon a murit brusc, iar moartea sa a fost atribuită unui presupus ritual bizar de regicid magic organizat în Constantinopol de împăratul Romanus Lecapenus[27]. Ca urmare a morţii lui Simeon, tradiţionala segregare a familiei imperiale bizantine a fost întreruptă printr-un tratat de pace încheiat cu noul conducător bulgar, Petru, care consfinţea o căsătorie între cele două case regale, a bulgarilor şi a bizantinilor, şi îi recunoştea lui Petru titlul de împărat (ţar). Tratatul a fost urmat curînd de o nouă schimbare în echilibrul de forţe din Balcani. În anul 931, Serbia, care constituia de mult timp un motiv de dispute între Imperiul bulgar şi cel bizantin, iese din sfera de influenţă a bulgarilor şi acceptă suzeranitatea bizantină. În plus, tot în această perioadă îşi încep incursiunile în Balcani pecenegii, ultimii nomazi sosiţi din stepele caucaziene şi stabiliţi în sudul Ucrainei. Printre altele, pecenegii au fost consideraţi de unii cercetători destinatarii şi purtătorii influenţelor maniheiste din Asia Centrală[28].

O dată cu inevitabila creştere a influenţei bizantine în Bulgaria, acest teritoriu este martorul unei surprinzătoare dezvoltări a monahismului, aşa cum se întîmplă de altfel şi în Bizanţ. În Bulgaria acest tip de ascetism monahic este patronat chiar de către ţar, numit „propovăduitor al ortodoxiei" şi „stîncă a creştinismului". Petru şi-a asumat rolul de „apărător al credinţei" într-un climat religios încărcat de puternice tensiuni: bizantinizarea vieţii bisericeşti, repercusiunile neobişnuitei dezvoltări a ascetismului monahal şi primele semne de prozelitism eretic. Rămăşiţele păgînismului erau încă numeroase şi puternice; fratele mai mic al lui Petru, prinţul Beniamin (Boian), care avea să devină unul dintre cele mai cunoscute personaje „oculte" ale epocii medievale, era o figură enigmatică. El amintea de tradiţionalul „Mag princiar de viţă", imagine care la începutul Evului Mediu încă mai era considerată o potenţială ameninţare la adresa Bisericii creştine. Mărturiile sumare referitoare la prinţul Beniamin sînt concentrate în esenţă asupra priceperii sale în magie. De aceea figura sa a provocat naşterea inevitabilă a multor legende şi speculaţii care îl apropie fie de păgînismul bulgar, fie de demonologia şi magia bizantină ori chiar de apariţia bogomilismului[29].

Primele etape ale dezvoltării bogomilismului rămîn destul de puţin cunoscute, însă nu încape nici o îndoială că pe la mijlocul secolului al X-lea el luase deja

forma unei mişcări eretice organizate şi cu o răspîndire extrem de rapidă. Nevoit să se confrunte cu această erezie în dezvoltare, Petru a trebuit să-i scrie de două ori nobilului patriarh al Constantinopolului, Theophilact Lecapenus, despre care se zvonea că îşi petrece mai mult timp slujindu-şi nenumăraţii cai decît slujind în catedrală. Cu toate acestea, patriarhul a fost în stare să identifice în această „străveche şi nou apărută erezie" un „maniheism amestecat cu paulicianism", îndemnîndu-l apoi pe ţarul Petru să ardă în „focul sfînt al adevărului" „rădăcinile amare şi rele" ale doctrinei eretice, înarmîndu-l cu o listă de douăsprezece anateme[30]. La puţin timp după ce i-a oferit ţarului călăuzirea spirituală necesară, Theophilact a suferit un grav accident de călărie şi în anii de viaţă care i-au mai rămas nu a putut să conducă bătălia împotriva noii erezii apărute în Balcani, adică – aşa cum s-a exprimat el – împotriva „acestei hidre a necredinţei, cu formă de şarpe şi cu multe capete", care anunţa renaşterea dualismului în spaţiul creştin răsăritean.

Theophilact Lecapenus nu a fost sortit să devină ereziograful noii mişcări dualiste, dar un astfel de ereziograf a existat totuşi în persoana preotului bulgar Cosma, a cărui vehementă *Predică împotriva ereticilor* (cca 967-972)[31] dezvăluie identitatea întemeietorului sectei. Acesta era preotul Bogomil, care în scrierile dogmatice creştine de mai tîrziu este permanent acuzat de răspîndirea „beznei" sau ereziei maniheiste în Bulgaria. *Predica împotriva ereticilor* reprezintă o imagine percutantă a tensiunilor sociale şi religioase care, combinate cu rămăşiţele încă puternice ale păgînismului, au permis răspîndirea rapidă a noii erezii. Cosma scria că predicatorii eretici îşi cîştigau faima prin „posturi mincinoase", deşi înăuntrul lor ascundeau un „lup nesăţios", şi că, în încercarea lor de a-i înşela pe credincioşii ortodocşi, ei alegeau fie să predice deschis învăţăturile eretice, fie să se prefacă cu măiestrie a fi ortodocşi. Se pare că predicile ereticilor, care îi păreau încurcate şi neclare preotului ortodox, conţineau parabole, alegorii şi interpretări neortodoxe ale *Evangheliei*. În timp ce înţelesul evenimentelor biblice putea fi complet modificat în funcţie de scopurile misionare ale acestora, minunile înfăptuite de Iisus Hristos erau interpretate alegoric, astfel încît pîinea şi vinul de împărtăşanie erau considerate simboluri ale *Evangheliei* şi ale *Faptelor Apostolilor*. Dualismul lor eretic, care recunoştea în diavol un înger căzut şi în acelaşi timp creatorul cerurilor, al pămîntului şi al omului, era prezentat cu ajutorul unor interpretări alegorice ale parabolelor biblice. Diavolul putea fi simbolizat de „iconomul cel nedrept", fiind identificat cu acel servitor incorect din vestita parabolă ce apare în *Evanghelia după Luca* (16 : 1-9). Pe de altă parte, în parabola fiului risipitor (*Luca*, 15 : 11-32) exegeza eretică îl vedea pe Hristos simbolizat prin fratele mai mare, iar pe diavol prin fratele mai mic. Ideea că diavolul este creatorul şi conducătorul lumii vizibile, în chip de „stăpîn al cerului, al soarelui, al văzduhului şi al stelelor", era mereu reîmprospătată de aluziile la „prinţul acestei lumi" despre care se aminteşte în a patra *Evanghelie*.

Despre eretici s-a mai scris că nu erau de acord cu legea mozaică şi nici cu profeţii *Vechiului Testament*, că respingeau cultul icoanelor şi al relicvelor sfinte şi nu acceptau ierarhia şi ceremonialul bisericesc. Pînă şi simbolul crucii era considerat „duşman al Domnului". Cosma susţinea că repudierea crucii îi făcea pe eretici mai răi decît demonii, pentru că demonii se tem de cruce, pe cînd despre aceşti sectanţi se zvonea că „distrug crucile pentru a-şi face din ele unelte de lucru". Se mai spunea că ereticii nu se mulţumeau cu distrugerea crucilor, ci o împroşcau şi pe Fecioara Maria cu „cuvinte blasfematoare", şi că pe Sfîntul Ioan Botezătorul îl credeau nu înaintemergătorul lui Iisus Hristos, ci predecesorul Antihristului.

În tratatul amintit, ereticii sînt prezentaţi ca nişte fiinţe extrem de ascetice, care se abţineau de la consumul de carne şi vin, nu acceptau căsătoria, toate acestea fiind – în opinia lor – venite de la diavol (Mammona). Unele grupuri misionare erau acuzate că îşi învaţă adepţii să sfideze autoritatea ţarului şi a nobilimii, însă nu există nici o dovadă clară care să arate că bogomilismul a avut măcar cea mai mică tendinţă de mişcare de revoltă ţărănească sau cît de cît socială[32]. De fapt, toate informaţiile existente o prezintă drept o sectă dualistă al cărei mesaj a găsit mulţi ascultători mai ales în cercurile monastice, dar şi printre preoţii de rang inferior. Tratatul lui Cosma oferă o imagine vagă şi contradictorie a doctrinei bogomililor, dar puţinătatea informaţiilor este probabil justificată de restricţia impusă de Sfîntul Pavel: „Căci cele ce se fac întru ascuns de ei, ruşine este a le şi grăi" (*Epistola către Efeseni*, 5 : 12). Totuşi, oricît de neclară şi de săracă ar fi, prezentarea doctrinei bogomililor oferă cîteva repere importante pentru înţelegerea dualismului ce stă la baza dogmei lor. Este evident că avem de-a face cu un dualism monarhian, în care creatorul rău nu este un principiu originar independent şi etern, ci un înger căzut, subaltern şi inferior lui Dumnezeu. Caracterul monarhian al dualismului bogomil timpuriu contrastează puternic cu dogma dualistă radicală a paulicianismului tîrziu, potrivit căreia există două principii: creatorul rău al acestei lumi şi Dumnezeul bun al lumii ce va veni. Este derutant că, dacă ne luăm după *Predica împotriva ereticilor*, dualismul bogomil îl prezintă pe Hristos ca fiu mai mare al lui Dumnezeu, în timp ce diavolul este considerat fiul mai mic, deşi în avertismentele care apar anterior în învăţăturile păgîno-„maniheiste" diavolul apare ca fiu mai mare al Domnului. Versiuni mai tîrzii ale dualismului bogomil şi cathar îl considerau pe diavol fiul mai mare al lui Dumnezeu, care îşi pierde întîietatea ca urmare a revoltei şi a căderii sale, Hristos fiind înălţat apoi la statutul de prim născut. De aceea este foarte probabil ca poziţia diavolului în schema dualistă prezentată în *Predica împotriva ereticilor* să reflecte starea de fapt ulterioară căderii sale, cînd dreptul de întîi-născut îi fusese deja acordat lui Iisus Hristos[33].

În afară de evidenţierea acestor complicaţii legate de pierderea de către diavol a drepturilor sale de prim născut, *Predica împotriva ereticilor* ne oferă o mărturie interesantă asupra începuturilor mişcării bogomile, cînd militantismul dualist,

anticlerical şi iconoclast era combinat cu o extraordinară rîvnă ascetică şi misionară. Cu toate acestea, formarea şi istoria timpurie a bogomilismului rămîn încă destul de complicate şi neclare, originile acestuia reprezentînd, poate, problema cea mai controversată din studiul apariţiei şi dezvoltării dualismului medieval.

Misterul începuturilor bogomilismului

Deşi în mod tradiţional Macedonia şi Tracia sînt considerate leagănul mişcării bogomile, momentul şi locul exact al naşterii acestui curent dualist rămîn încă necunoscute. Cristalizarea şi propagarea învăţăturilor bogomilismului datorează cu siguranţă foarte mult zelului misionar individual şi abilităţii sincretiste a ereziarhului acestei mişcări, preotul Bogomil. Foarte mulţi istorici consideră că acest „preot turbulent" a sintetizat elemente ale unor tradiţii eretice anterioare, identificate de obicei ca pauliciene şi mesaliene. Uneori se sugerează şi existenţa unor influenţe directe ale maniheismului şi marcionismului sau ale gnosticismului, despre care se crede că ar fi jucat un rol în formarea dualismului bogomil. Pe lîngă obişnuita caracterizare a bogomilismului drept „erezie maniheistă", autorităţile ortodoxe mai aveau tendinţa să-l acuze că ar fi un amestec eretic de maniheism şi paulicianism, de paulicianism şi mesalianism sau de maniheism şi mesalianism. Deşi influenţa mişcărilor religioase eretice şi antiecleziastice anterioare nu poate fi contestată, astfel de definiţii precise ale ereziei bogomililor sînt totuşi extrem de înşelătoare. Între dualismul paulician şi cel bogomil există diferenţe considerabile, atît în formularea doctrinei dualiste, cît şi în elaborarea mitologică. În ceea ce priveşte presupusa influenţă mesaliană asupra bogomilismului, trebuie să spunem că în timpul Evului Mediu pînă şi existenţa unor mesalieni autentici în spaţiul balcano-bizantin este îndoielnică, epitetul de „mesalian" fiind folosit fără prea mult discernămînt atît în cazul ereticilor în general, cît şi în cel al teologilor neortodocşi sau al preoţilor schismatici. În ciuda nenumăratelor contradicţii şi controverse apărute de-a lungul timpului, dovezile atestă clar existenţa unui bogomilism timpuriu care – departe de a fi rezultatul unei evoluţii naturale din paulicianism sau dintr-o presupusă sectă mesaliană – apare în secolul al X-lea ca mişcare dualistă locală distinctă, cu dogme şi ţeluri specifice, independentă de alte mişcări dualiste.

Au existat unele încercări de apropiere a începuturilor bogomilismului în Balcani de apariţia unei noi diaspore a maniheismului din Babilonia, ca o consecinţă a tulburărilor religioase şi politice iscate la începutul secolului al X-lea de sărbătorirea lui Zoroastru[34]. Pentru a face o conexiune între bulgari şi ipoteticele misiuni maniheiste din Imperiul uigur după prăbuşirea, în anul 843, a acestui imperiu maniheist, s-a făcut trimitere şi la vechile legături ale bulgarilor cu popoarele din stepă şi din Asia Centrală[35]. Este foarte posibil ca bulgarii înşişi să fi întîlnit astfel

de misiuni ale maniheenilor încă din perioada în care se aflau în Asia Centrală şi în Sogdiana, zone care la acea vreme serveau drept puncte de sprijin pentru introducerea maniheismului în China. Totuşi, nu găsim nici un fel de dovadă a unor influenţe maniheiste directe asupra bulgarilor din zona Balcanilor, chiar dacă există mărturii istorice care atestă că bulgarii de pe Volga au folosit scrieri maniheene înainte de a se converti la islamism. Noile valuri de popoare migratoare care au urmat bulgarilor ar fi putut aduce în Balcani elemente maniheiste, dar existenţa unor astfel de legături dintre maniheismul din Asia Centrală şi dualismul medieval din Balcani rămîne deocamdată o simplă ipoteză.

Treimea bogomilă formată din Dumnezeu-Tatăl şi cei doi fii ai Lui, unul mai în vîrstă şi celălalt mai tînăr, adică Satanael şi Iisus Hristos, se apropie foarte mult de trinitatea analoagă a zurvanismului, în care cele trei divinităţi erau Zurvan, Ahriman şi Ohrmazd. Asemănarea este atît de mare, încît, în ciuda absenţei unor dovezi istorice serioase, nume prestigioase din domeniul istoriei religiilor cum sînt R. Zaehner şi M. Eliade au susţinut că bogomilismul derivă din credinţele iraniene[36]. O ipoteză şi mai puţin probabilă este aceea că la începuturile sale bogomilismul a fost influenţat de ultimele rămăşiţe ale mithraismului din Balcani[37], cu toate că ultimele referinţe la „mithraism" par mai degrabă să facă trimitere la păgînism în general; chiar tîrziu, în secolul al XI-lea, filosoful Mihail Psellos i-a acuzat pe călugării din Chios că ar oficia ritualuri şi mistere asemănătoare cu cele mithraice.

Incertitudinile care planează asupra originilor bogomilismului se datorează insuficientelor informaţii despre întemeietorul sectei, preotul Bogomil. El poate fi considerat „cel mai mare ereziarh al Evului Mediu", însă nu sîntem siguri nici măcar de faptul că, aşa cum s-a afirmat adeseori, numele lui ar fi traducerea în slavonă a numelui grecesc Theophilus („cel iubit de Dumnezeu"), întrucît cele mai multe cuvinte slavone care conţin rădăcina *bog-* („Dumnezeu sau zeu") au fost create mai ales sub influenţa iranienilor[38]. Mai mult decît atît: pe lîngă „cel iubit de Dumnezeu", numele de Bogomil a fost tradus şi prin „cel demn de milostenia Domnului", „cel care se roagă fierbinte la Domnul" sau „cel care imploră mila cerească". Pe lîngă recunoaşterea în persoana sa a ereziarhului dualismului balcanic, în mărturiile de mai tîrziu ale ortodocşilor Bogomil a fost anatemizat pentru că propovăduia docetismul, potrivit căruia patimile şi învierea lui Hristos au fost doar o iluzie, şi pentru că nu accepta venerarea crucii. Este adevărat că tradiţiile ortodoxe i-au descris pe Bogomil şi pe discipolii săi asemenea unor întrupări ale lui Jannes şi Jambres, legendarii vrăjitori egipteni care s-au împotrivit lui Moise în vremea exodului, dar în rest nu ni se dezvăluie nici un moment din viaţa pămîntească a ereziarhului. Unele legende pomenesc de faptul că, la moartea lui Bogomil, adepţii săi au ridicat o capelă pe locul unde se afla mormîntul lui şi că se adunau acolo pentru a se ruga. Pînă la urmă, spre deosebire de marele său

predecesor în ale spiritului, Mani, educaţia lui Bogomil şi ascensiunea sa pînă la poziţia de ereziarh rămîn învăluite în mister.

Unii l-au identificat pe preotul Bogomil cu un alt preot faimos şi enigmatic, care a trăit în Bulgaria secolului al X-lea şi a scris texte apocrife heterodoxe. Preotul Ieremia avea să devină cel mai cunoscut şi mai anatemizat autor de scrieri apocrife din spaţiul ortodoxiei slavone. Vestita sa compilaţie apocrifă, *Legenda Sfintei Cruci*, a fost larg răspîndită şi foarte citită, din Bosnia pînă în Rusia. S-a discutat mult şi în contradictoriu posibilitatea ca Ieremia să fi fost *alter ego*-ul lui Bogomil, tradiţiile ortodoxe considerîndu-l „fiu" şi discipol al acestuia, în timp ce Bogomil însuşi era acuzat că a scris texte apocrife. Deocamdată sîntem siguri de existenţa unei legături între cristalizarea doctrinei bogomile şi valul masiv de scrieri apocrife care au invadat Bulgaria în secolul al X-lea. Ulterior, unele dintre ele au fost adoptate şi folosite de bogomili în activităţile lor de prozelitism[39].

Pe lîngă preoţii Bogomil şi Ieremia, mărturiile ortodoxe amintesc de alte două personaje şi mai enigmatice, care au fost acuzate de introducerea în Bulgaria a cărţilor eretice : Sydor Fryazin (Sidor Francul) şi Iacob Ţenţal, numit şi el „fryazin" (franc)[40]. Numele indică faptul că aceşti eretici veneau dinspre vest, însă epoca în care şi-au desfăşurat presupusa lor activitate, precum şi caracterul acelor cărţi eretice rămîn necunoscute şi astăzi. Totuşi, rămîne posibilitatea interesantă a unor legături dintre ereticii din Răsărit şi cei din Apus, cu mult înainte de primele manifestări serioase ale ereziei în spaţiul creştinătăţii occidentale.

O altă problemă importantă legată de începuturile bogomilismului este modul de organizare şi structura ierarhică a mişcării. În faza lor de maturitate, atît bogomilismul, cît şi catharismul îşi împărţeau credincioşii în două categorii : clasa superioară, formată din *perfecti*, şi clasa inferioară, formată din simplii credincioşi, mai jos de care exista, se pare, încă o categorie, mai redusă, cea a novicilor, numită şi clasa ascultătorilor. În nenumărate rînduri s-a susţinut că aceste categorii s-au dezvoltat în bogomilismul tîrziu, dar pare mult mai probabil ca ele să fi reprezentat o caracteristică originară a mişcării bogomile. Existenţa categoriei de elită a bogomililor, cea formată din *perfecti*, este sugerată în *Predica împotriva ereticilor*, iar la puţin timp după aceasta apare o mărturie ortodoxă explicită care atestă existenţa unor clase ierarhice distincte şi a unor ritualuri de iniţiere, conţinînd în plus o relatare, deformată, a unui astfel de ritual ce îl transforma pe credinciosul dualist într-un *perfectus*. Este vorba despre botezul spiritual, cunoscut în Occident sub numele de *consolamentum*. O lucrare de sinteză recent apărută, analizînd dovezile care atestă structura ierarhică a bogomilismului, sugerează că încă de la începuturile sale bogomilismul a avut un lider religios înconjurat de un cerc iniţiatic de apostoli bogomili[41]. Această reconstituire este confirmată de informaţiile despre un ereziarh bogomil din secolul al XII-lea, Vasile, care era însoţit de cei doisprezece apostoli ai săi. În esenţă, pe lîngă paralela evidentă cu creştinismul, această

structură seamănă foarte mult şi cu structura ierarhică superioară a maniheismului, cu conducătorul sectei (*archegos*) şi cei doisprezece apostoli care formau treapta ierarhică următoare.

Enigmele care înconjoară sistemul de organizare al mişcării bogomililor la începuturile ei nu se opresc aici. Nu ştim prea multe despre momentul formării primelor comunităţi sau „Biserici" bogomile, care mai tîrziu au fost considerate de către autorităţile inchizitoriale creştine sursa tuturor Bisericilor dualiste din Europa. Sigur este însă că, la numai cîteva decenii după ce patriarhul Theophilact Lecapenus i-a trimis ţarului Petru panoplia cu anateme antieretice de care am amintit, bogomilismul se extinsese deja pe teritoriul Bizanţului, iar răspîndirea sa avea să fie accelerată de recucerirea Balcanilor de către Imperiul bizantin.

Vremuri tulburi

În anul 969 domnia „monastică" a ţarului Petru s-a prăbuşit din pricina haosului şi distrugerilor provocate de o neaşteptată invazie rusă. În cele din urmă, ţarul a îmbrăcat veşmîntul „monahal", călugărindu-se. Ca urmare a uneia dintre surprinzătoarele răsturnări de situaţie caracteristice pentru bizantina *realpolitik*, Sviatoslav, cneazul păgîn al Rusiei, care subminase deja puterea khazarilor din stepă, a fost mituit de bizantini. Aceştia l-au convins astfel să atace Imperiul bulgar. Armatele sale au năvălit în Balcani, însă mai tîrziu bizantinii au fost cei care s-au simţit ameninţaţi de masivele cuceriri făcute de cneazul Sviatoslav în această zonă şi au pornit la luptă. Timp de trei ani pămînturile bulgare au fost transformate în cîmp de bătălie între trupele lui Sviatoslav şi cele ale împăratului Ioan I Tzimiskes. După ce a fost în cele din urmă respins de pe teritoriul balcanic, Sviatoslav s-a întors în stepele ucrainene, unde a avut parte de o moarte înfiorătoare, căzînd în mîinile vechilor duşmani ai Rusiei kievene, pecenegii. Aceştia l-au ucis, iar din ţeasta lui au făcut o cupă de vin.

Ioan I Tzimiskes l-a obligat pe succesorul ţarului Petru, Boris al II-lea, să abdice în Constantinopol. Începutul recuceririi Balcanilor de către Bizanţ s-a combinat cu o înaintare susţinută a bizantinilor spre est. Însă în nordul Armeniei şi al Siriei Ioan Tzimiskes s-a ciocnit de puternicele comunităţi pauliciene, probabil rămăşiţe ale fostului principat paulician din Cappadocia. Patriarhul Toma al Antiohiei l-a sfătuit pe împărat să le îndepărteze de la graniţele orientale ale imperiului. Ioan Tzimiskes i-a urmat sfatul şi s-a decis să-i mute pe paulicieni din nou în Balcani, astfel că în anul 975 sau 976 foarte mulţi dintre ei (unele surse menţionează un număr de 200.000) au fost transplantaţi în Tracia şi în special în teritoriul din apropierea anticului Philippopolis. Transfuzia de sînge dualist în Tracia

a sosit la timp pentru a revigora dualismul balcanic într-un moment crucial, adică la începuturile răspîndirii bogomilismului şi în mijlocul cataclismelor iscate de un alt război în zonă.

În ciuda succesului iniţial al campaniei de cucerire iniţiate de Bizanţ în estul peninsulei, înaintarea bizantinilor a fost oprită în Macedonia de enigmatica tetrarhie a fiilor unui *comes* (conte) bulgar, dintr-o familie nobilă cunoscută sub numele de Cometopuli: David, Moise, Aaron şi Samuel. Poetul bizantin Ioan Geometrul a legat ascensiunea casei Cometopuli de apariţia în anul 968 a unei comete, însă în realitate această familie este subiectul multor controverse, pe care prezenţa lor într-o cronică tîrzie a epocii sub numele de „fiii regali ai unei profetese văduve" nu le rezolvă[42]. Mai mult, cronica respectivă trădează influenţe bogomile.

Cel mai tînăr dintre cei patru fii a reuşit în cele din urmă să-şi extindă cuceririle şi asupra Albaniei şi Greciei, unde a ocupat străvechea regiune a Tessaliei şi a cucerit principala sa fortăreaţă, Larissa. În 997 Samuel este încoronat ţar al unui imperiu bulgar renăscut şi agresiv, cu centrul plasat acum în Macedonia. Însă acest imperiu trebuia să înfrunte presiunea armată tot mai puternică a nemilosului călugăr-războinic, împăratul Vasile al II-lea (976-1025). Cele două mari puteri creştin-ortodoxe au trecut în al doilea mileniu încleştîndu-se într-o confruntare armată neînchipuit de crudă. În anul 1001 împăratul Vasile al II-lea se hotărăşte să încheie un tratat de pace de zece ani cu califul fatimid al-Hakim, adept al sectei druzilor, timp în care campaniile sale militare, desfăşurate pe scară largă în Balcani, îl fac pe Samuel să bată treptat în retragere. În anul 1014, după ce obţine o victorie decisivă în Macedonia, împăratul Vasile al II-lea porunceşte să li se scoată ochii la o mie de prizonieri bulgari, după care îi trimite înapoi lui Samuel. La vederea soldaţilor mutilaţi ţarul Samuel se îmbolnăveşte brusc şi după cîteva zile moare.

Urmaşii lui Samuel, Gabriel-Radomir (1014-1015) şi Ivan Vladislav (1015-1018), s-au opus ofensivei împăratului încă patru ani, dar în anul 1018 Imperiul bulgar, care păruse multă vreme „atotputernic şi invincibil" în faţa bizantinilor, este în cele din urmă cucerit de Vasile al II-lea. După trei secole, Bizanţul reuşea să recupereze cea mai mare parte a provinciilor sale din Balcani, iar diverşii conducători ai sîrbilor, bosniacilor şi croaţilor devin din acest moment vasalii împăratului bizantin, care întreprinde în anul 1019 un marş triumfal prin teritoriile balcanice recucerite şi apoi deschide la Atena şi Constantinopol sărbătorile organizate în cinstea victoriei. Într-o cronică arabă din epocă se spune că Vasile al II-lea ar fi încercat să stingă vechea duşmănie dintre bulgari şi bizantini prin căsătorii între casele regale şi nobiliare ale celor două imperii şi că urmaşii supravieţuitori ai casei Cometopuli, ca şi ai altor familii nobile bulgare, s-au căsătorit cu membri ai unor familii aristocratice bizantine, dînd naştere la nobila casă a Aronizilor. Mai tîrziu aceştia urmau să joace un rol important în istoria Bizanţului[43].

La mai puţin de un secol după ce împăratul Vasile a consfinţit aceste căsătorii bulgaro-bizantine, apar primele semne că bogomilismul a afectat „marile case" din Constantinopol. Este de presupus că pătrunderea bulgarilor în aristocraţia Bizanţului a facilitat răspîndirea acestei erezii în rîndurile elitei bizantine[44]. Mai mult, diverşi cercetători au emis supoziţia că familia Cometopuli şi Samuel însuşi aveau simpatii bogomile, deşi Samuel reorganizase în timpul domniei sale patriarhia bulgară şi fusese un neobosit ctitor de biserici. Totuşi, el pare să se fi arătat destul de tolerant faţă de bogomili, căci nu a încercat să stăvilească răspîndirea acestei credinţe în teritoriile sale devastate de lupte. În plus, o mărturie grecească ulterioară, altfel destul de controversată, afirmă că unii dintre descendenţii familiei Cometopuli, mai precis fiica lui Samuel şi ţarul Gabriel-Radomir (sau, într-o altă variantă, ţarul Ivan Vladislav), au fost chiar acuzaţi că ar fi „duşmani ai sfintei cruci" şi adepţi ai ereziei bogomile şi mesaliene[45].

Oricare vor fi fost înclinaţiile religioase ale familiei Cometopuli, ultimii ani de domnie a acestei dinastii au marcat violentul crepuscul al primului Imperiu bulgar. Războiul aspru şi îndelungat dintre bulgari şi bizantini, care a durat din anul 977 pînă în 1018, l-a îndreptăţit pe Arnold Toynbee să numească acei ani „vremurile tulburi" ale ortodoxiei, o „încleştare fratricidă" care a însemnat prăbuşirea vechii civilizaţii tradiţionale a creştinismului ortodox[46]. Deşi creştinismul ortodox fusese instituit şi în Rusia kieveană, care intrase astfel în sfera de influenţă culturală şi religioasă a Bizanţului, recuceririle bizantine din Balcani au fost făcute cu preţul unor serioase crize economice şi sociale în Asia Mică. Pînă la sfîrşitul secolului, teritoriile din acea zonă aveau să fie pierdute aproape în întregime în faţa turcilor selgiucizi. Mai mult, recucerirea Balcanilor în perioada „vremurilor tulburi" ale ortodoxiei avea să lase Bizanţul fără apărare în faţa tot mai numeroaselor acţiuni misionare ale nou apărutei mişcări dualiste balcanice, bogomilismul, care pe la începutul secolului al VII-lea prinsese deja rădăcini în regiunile din vestul Anatoliei şi mai ales în străvechiul ţinut eretic al Frigiei.

Erezia în Anatolia

Prima mărturie asupra amplorii prozelitismului bogomil şi a expansiunii bogomilismului în vestul Anatoliei o constituie o lungă scrisoare a călugărului Euthymius, scrisă în jurul anului 1050 la mănăstirea Peribleptos din Constantinopol[47]. În mănăstire pătrunseseră patru misionari bogomili care îl ademeniseră pe drumul păcatului chiar pe învăţăcelul lui Euthymius, iar cu puţin timp înainte, un preot itinerant care s-a dovedit apoi a fi un predicator bogomil travestit încercase să-l convertească şi pe Euthymius. Pentru a da în vileag prozelitismul bogomililor, Euthymius hotărăşte să se supună unei noi încercări de convertire, punîndu-se la dispoziţia predicatorului principal al sectanţilor. El suportă astfel o predică eretică prelungită şi obositoare,

cu citate din *Evanghelii*, din *Epistolele Sfîntului Pavel*, din *Psalmi*, din scrierile Sfîntului Ioan Gură de Aur şi din cele ale Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, adică - după cum scrie călugărul - „din toate scrierile sfinte". După aceea ereticii sînt închişi în celule separate şi Euthymius îi interoghează pe fiecare în parte despre doctrina lor. Ceea ce a înţeles el a fost că profunda cunoaştere a Scripturilor pe care au dovedit-o aceştia vine de la o „putere satanică", intrată în ei o dată cu botezul eretic, aşa-numit „al doilea botez". Euthymius mai scrie că în timpul botezului *Evanghelia* era aşezată pe capul novicilor şi ei erau „mesmerizaţi" cu versete bine cunoscute din aceasta, în timp ce învăţătorii lor, „maeştri ai Răului", recitau o secretă „incantaţie satanică" prezentată drept „revelaţia Sfîntului Petru". El presupunea că această incantaţie alunga binecuvîntarea Sfîntului Duh din sufletul convertiţilor şi o înlocuia cu „pecetea diavolului", preschimbîndu-i pe iniţiaţi în întrupări diavoleşti al căror singur ţel era să ademenească turma Domnului în acea erezie „respingătoare şi fără Dumnezeu".

Această prezentare scurtă, dar semnificativă, este după toate probabilităţile propria versiune a lui Euthymius asupra ritualului prin care neofitul dualist, „ascultătorul", era ridicat la rangul de „credincios", ritual care în alte mărturii ale ortodocşilor despre bogomilism este numit *baptisma*. Fără îndoială că avem de-a face cu o versiune trunchiată şi deformată, făcută cu scopul de a da întregului ritual un caracter diavolesc. Euthymius a confirmat că primul botez eretic era numai un preludiu al iniţierii treptate în dogmele care îl pregăteau pe credincios să acceadă la rangul de perfect sau, după versiunea lui Euthymius, îl pregăteau pentru „slujba necurată de proslăvire a diavolului şi a misterelor lui". Timp de un an sau doi neofitul era ademenit într-un şir de revelaţii ale „cunoaşterii Răului", pînă cînd, în cele din urmă, era iniţiat în „întreaga erezie şi nebunie". Euthymius ne oferă şi descrierea unui alt ritual, despre care el crede că trebuia să şteargă toate urmele botezului întru Hristos. Probabil că este vorba de *consolamentum*, ritual care îi permitea credinciosului dualist să acceadă la rangul de perfect, adică în elita ascetică a bogomililor. Versiuni ortodoxe ulterioare asupra acestui *consolamentum* sau *teleiosis* (cum mai era numit) confirmă că ritualul era precedat de o perioadă prelungită de educaţie doctrinară şi de ascetism şi că la consacrare, în timpul ritualului propriu-zis, pe capul prozelitului se punea într-adevăr *Evanghelia*, pe care îşi punea apoi mîinile un perfect, în timp ce în jur se intonau imnuri şi cîntece de slavă şi mulţumire. S-au păstrat şi două versiuni apusene ale *consolamentum*-ului cathar, elaborat cu siguranţă sub influenţa bogomililor, în care se disting unele similitudini clare cu botezul de la începuturile creştinismului[48].

Totuşi, Euthymius din Peribleptos considera că acest ritual fundamental al sectei dualiste îi transforma pe foştii învăţăcei în apostoli şi învăţători „numiţi de diavol". Condamnîndu-i cu expresii ca „apostoli ai întunericului", „duşmani lui Dumnezeu" şi „slugoi diavoleşti", el susţine în continuare că bogomilii renunţaseră la orice formă de ceremonial bisericesc, la adorarea crucii, la cultul relicvelor şi la credinţa

în puterea botezului şi a împărtăşaniei. Cu toate că pretinde a fi aflat informaţiile despre tainicele „scrieri ale ereziei" în mod direct, prezentarea pe care o face dogmelor eretice este una precară şi confuză. Cosmologia bogomilă prezentată în versiunea lui Euthymius îl arată pe Dumnezeu în chip de creator al celor şapte ceruri, în vreme ce alungatul „prinţ al acestei lumi", diavolul, este creatorul celui de-al optulea cer, cel vizibil, al pămîntului, apelor, paradisului şi al omului. În universul vizibil, stăpînit de „prinţul lumii", îngerul căzut, numai soarele şi sufletul omului sînt de la Domnul, dar şi ele au fost furate de diavol. Cu toate acestea, sufletul, fiind o creaţie divină, evadează în mod constant din trupul „satanic" al omului. În cele din urmă diavolul trebuie să apeleze la o tehnică ingenioasă pentru a-l ţine captiv. El mănîncă din carnea tuturor animalelor impure şi transmite sufletului impuritatea acumulată pentru a-l mînji, a-l spurca şi a-l obliga astfel să rămînă în trupul lui Adam. Este clar că aceste istorii mitologice reflectă vechiul mit gnostic al demiurgului căzut, combinat cu conceptul orfic/gnostic al întrupării ca exil în închisoarea trupului. În plus, se pare că ereticii nu se rugau la tradiţionala treime creştină. Euthymius îi bănuieşte că ar adora o misterioasă treime satanică în care Sfîntul Duh era înlocuit cu „Spiritul Răului", Fiul devenea „fiul pierzaniei", iar Tatăl era însuşi Satan. În acelaşi timp Euthymius pomeneşte de pretenţiile apostolilor bogomili de a fi deţinut o cunoaştere ezoterică a „tainelor Domnului", taine ascunse în *Evanghelii* şi încifrate în parabole, pentru a nu fi înţelese de către neiniţiaţi (*Marcu*, 4 : 11). Călugărul amintit face şi o confuzie evidentă atunci cînd spune că ei se declarau adevăraţii creştini, după „tatăl lor, Antihristul". El mai susţine că în timpul iniţierii bogomile tot ceea ce neofitul învăţase înainte de „al doilea botez" era negat după ritual, iar „misterele" sau „tainele" bogomile împărtăşite imediat după aceea erau deformate tot mai mult în urma ultimului botez eretic.

Nu numai aceste „mistere" eretice îl îngrijorau pe Euthymius. El era alarmat fiindcă „erezia cu multe nume a bogomililor" pătrunsese deja „în fiecare regiune, oraş şi dioceză" din imperiu. Spre deosebire de paulicieni, a căror erezie era făţişă şi mai puţin periculoasă, bogomilii erau gata să înşele ortodoxia, să construiască biserici, să se roage la icoane şi să ia parte la slujbele religioase pentru a-şi extinde în continuare activitatea lor tainică de misionariat. Predicîndu-şi învăţăturile, apostolii bogomili sfidau tortura şi moartea. Sfera lor de activitate misionară se întindea pînă dincolo de Bizanţ, în tot spaţiul creştinătăţii, la „toţi creştinii care trăiau sub soare". Raportul lui Euthymius cu privire la amploarea misiunilor bogomile era exagerat, iar lucrul acesta este de înţeles. Totuşi, adevărul este că într-un secol misionarii bogomili ajunseseră deja în Europa Centrală şi în cea Occidentală, reuşind să-şi propage doctrina în aceste teritorii. Predicile bogomililor au avut parte de un succes deosebit în special în districtul imperial frigian al Tracesionului, unde erezia dualistă cucerise deja „oraşe întregi". În acest teritoriu şi-au desfăşurat activitatea ereziarhii Ioan Tzurillas şi Raheas, mai precis în regiunea

din jurul Smirnei (azi Izmir), faimosul aşezămînt al uneia din cele Şapte Biserici ale Asiei (*Apocalipsa*, 1 : 11). În nord-vestul Anatoliei, în districtul Opsikion-ului, ereticii erau cunoscuţi sub ciudatul nume de *phundagiagites*, pe cînd în zona golfului Antaliei, în Sibyrreot, în „vest" (adică în Balcani) şi „în alte locuri" se folosea numele de bogomili. Mai există şi unele mărturii care sugerează că la acea vreme misiunile bogomililor pătrunseseră pînă în provincia muntoasă a Liciei, în sud-vestul Asiei Mici.

Semnificativă este şi afirmaţia lui Euthymius conform căreia mesajul bogomililor cîştiga teren în cercurile monahale şi chiar preoţeşti din Asia Mică, formînd astfel o lume dualistă ocultă de „falşi călugări, învăţători şi preoţi fără Dumnezeu". Aceştia se foloseau de cunoaşterea Sfintelor Scripturi pentru a ademeni mai multe suflete înspre păcatul ereziei. În jurul anului Marii Schisme dintre Roma şi Constantinopol (1054) lumea subterană a dualismului din Anatolia se întindea, dacă e să dăm crezare mărturiei lui Euthymius, de la Bosfor pînă în Golful Antaliei.

Cele trei principii ale euchiţilor traci

Şi în scrisoarea lui Euthymius din Peribleptos bogomilii sînt asociaţi cu mesalienii, cunoscuţi sub denumirea grecească de euchiţi. La începutul epocii medievale ei încă mai erau consideraţi un pericol eretic pentru Imperiul bizantin. La mijlocul secolului al XI-lea filosoful şi omul politic Mihail Psellos, care în acea vreme îndeplinea funcţia de *hypatos ton philosophon* (consul al filosofilor) din Constantinopol, scrie un tratat intitulat *Dialogus de daemonum operatione*, în care condamnă o anumită sectă „blestemată" a unor „duşmani ai lui Dumnezeu", secta euchiţilor[49], care se pare că îşi desfăşura activitatea în Tracia sudică. Psellos face cunoscut că aceştia credeau într-o treime a Tatălui şi a celor Doi Fii ai Săi, care stăpîneau unul lumea cerurilor, iar celălalt lumea materială. În spaţiul ortodox acest tip de trinitate era invariabil atribuită doctrinei eretice a bogomililor.

Dogma eretică a celor trei principii, aşa cum este ea descrisă de Psellos, îşi are originea în doctrina celor două principii impusă de Mani : cei doi zei opuşi unul altuia, creatorul bun, stăpînitorul cerurilor, şi creatorul rău, prinţul tuturor relelor de pe pămînt. La aceste două principii, euchiţii au adăugat un al treilea, noua treime incluzîndu-l astfel pe Dumnezeu-Tatăl, care este asociat cu ţinutul supramundan, pe Fiul cel tînăr, care stăpîneşte sfera cerească, şi pe Fiul cel mare, care conduce pămîntul. În esenţă, treimea aceasta era similară cu trinitatea zurvanită. Zurvaniţii fuseseră consideraţi adepţi ai dogmei celor trei principii şi se deosebeau de aderenţii la doctrina celor două principii. Pentru Zaehner, trimiterea la cele două principii ale lui Mani, împreună cu existenţa „celor mai clare echivalenţe" între cele trei principii euchitice şi zurvanite, demonstrează că doctrina euchiţilor traci era „direct dependentă de zurvanism"[50]. Totuşi, după ce îi caracterizează cu claritate

pe ereticii traci drept adepţi ai dogmei celor trei principii, Mihail Psellos mai afirmă că aceasta a dus la apariţia a trei curente distincte în cadrul sectei.

Primul accepta dualismul şi propovăduia venerarea ambilor Fii, deoarece – deşi acum erau cu totul deosebiţi – amîndoi îşi trăgeau originea dintr-un singur Tată şi în cele din urmă se vor reuni. A doua tendinţă era cea a credincioşilor Fiului cel tînăr, „stăpînitor al părţii superioare, mai bune" a lumii, însă se spune că în acelaşi timp ei respectau şi puterea Fiului cel mare, fiind conştienţi de capacitatea acestuia de a face rău. Cel mai extremist era ultimul curent, ai cărui adepţi încercau să se depărteze complet de prinţul cerurilor şi „să îl adore numai pe pămînteanul Satanael". Cu toate că Satanael, Fiul cel mare, era distrugătorul, el era invocat sub multe nume măgulitoare cum ar fi „întîiul născut al Tatălui ceresc", „creatorul arborilor, animalelor şi al celorlalte făpturi amestecate". Adepţii acestui al treilea curent din cadrul sectei euchite nu admiteau adorarea Fiului mai mic, acuzîndu-l că ar fi gelos pe prinţul acestei lumi şi pe stăpînirea sa asupra pămîntului. Ei credeau că, stăpînit de gelozie, prinţul cerurilor „trimite pe pămînt cutremure, grindină şi ciumă", motiv pentru care ar trebui blestemat şi anatemizat. În final, Mihail Psellos îi acuză pe euchiţi de celebrarea misterelor lor arcanice prin ceremonii monstruoase, incluzînd sacrificii negre şi orgii sexuale incestuoase, lipsite de orice ruşine.

Descrierea pe care ne-o oferă Psellos asupra dogmei celor trei principii a ereticilor traci, împreună cu sus-amintita divizare tripartită a sectei, au stîrnit – cum era şi normal – destule controverse, deoarece este greu să se extragă informaţiile veridice din toate clişeele demonologice existente în tratat. Scindarea tripartită a euchiţilor traci după felul de adorare şi rugăciune nu mai apare în nici o altă relatare despre mişcările mesaliană şi bogomilă. Mai mult, în timp ce sectanţii mesalieni fuseseră acuzaţi de excese orgiastice, bogomilii erau deja renumiţi, atît printre simpatizanţi, cît şi printre duşmani, pentru ascetismul şi morala lor austeră. Cu toate acestea, primele două grupuri euchite au fost considerate „destul de apropiate de doctrina bogomililor"[51], întrucît unele tradiţii ortodoxe menţionează că bogomilii se simţeau obligaţi să-l îmbuneze pe „prinţul acestei lumi", folosindu-se de această tactică defensivă cu scopul de a îndepărta Răul şi distrugerea.

Cert este faptul că doctrina euchită a celor trei principii descrisă de Psellos este de origine bogomilă, iar mărturia aceasta confirmă influenţa crescîndă a bogomilismului în Tracia. Pînă în anul 1062 bogomilismul îşi făcuse deja simţită prezenţa în Atena, capitală de provincie bizantină, unde episcopia s-a văzut obligată să ia măsuri pentru a-i opri dezvoltarea. Bogomilismul pătrunsese şi în Tessalia, inclusiv în capitala provinciei, Larissa, ocupată odinioară de ţarul Samuel[52], astfel că patriarhul Cosma din Ierusalim a fost nevoit să-i atenţioneze pe arhiepiscopul Larissei şi pe clericii din episcopiile învecinate printr-o scrisoare în care îi avertiza de pericolul răspîndirii ereziei. Pînă la sfîrşitul secolului al XII-lea bogomilismul reuşise să obţină un preţios punct de sprijin în Constantinopol, unde marele lor ereziarh Vasile Doctorul se străduia să-l convertească pe piosul împărat Alexius Comnenus.

Cruciadele lui Alexius Comnenus

Răspîndirea bogomilismului în Bizanţul secolului al XII-lea a coincis cu apariţia unor noi tendinţe în gîndirea religioasă bizantină, cu o remarcabilă sporire a interesului pentru Antichitatea clasică şi pentru trecutul elen, o înteţire a disputelor teologice şi, nu în ultimul rînd, cu proliferarea proceselor împotriva ereticilor. Misticismul bizantin fusese revigorat de scrierile influentului cărturar mistic Simeon Teologul, el însuşi acuzat de mesalianism şi din această cauză exilat, deşi ulterior reabilitat. Din poziţia sa de consul al filosofilor, Mihail Psellos, împreună cu discipolii săi, a reînviat interesul pentru Platon şi pentru filosofii neoplatonişti precum Proclus şi Plotin. Este îndeobşte cunoscut că Psellos a fost cel care a redescoperit şi probabil a compilat la vremea sa din cel mai important şi mai bogat text ermetic, *Corpus Hermeticum*[53].

Cu toate acestea, Psellos însuşi s-a văzut nevoit să se apere de acuzaţiile de abatere de la ortodoxie care i-au fost aduse, iar pe la sfîrşitul secolului al XI-lea unele forme de neoplatonism au fost considerate de membrii conservatori ai clerului din Constantinopol aproape la fel de periculoase ca şi bogomilismul. În anul 1082, discipolul şi succesorul lui Psellos, Ioan Italus, împreună cu învăţăceii săi, a avut de înfruntat un proces care i se intentase pentru infracţiunea de platonism, ba chiar a fost ameninţat cu moartea de o gloată ostilă. Procesul se dovedeşte a fi foarte motivat politic, însă în sinodul ortodoxiei din anul 1082 Ioan Italus este anatemizat pentru păgînism şi erezie, împreună cu ereziarhul Bogomil şi cu anumiţi predicatori bogomili contemporani care acţionau deja în Sicilia, în Panormus (azi Palermo)[54]. Unul dintre învăţăceii lui Italus, Eustraţiu, care nu fusese implicat în acest proces, a ajuns ulterior un teolog de seamă şi un comentator renumit al operei lui Aristotel, ba chiar a fost numit arhiepiscop al Niceei. Cu toate acestea, în anul 1117 este şi el acuzat de abateri de la dreapta credinţă, după care este dat jos din scaunul episcopal.

În această epocă Bizanţul este şi martorul unei tot mai fervente activităţi a predicatorilor neortodocşi, cum au fost Nilus Calabrezul şi preotul Blachernites, care au reuşit să-i convertească pînă şi pe membrii unora dintre „casele nobile" ale Constantinopolului. Ambii predicatori au fost în cele din urmă condamnaţi de Biserică la „anatemă veşnică". Însă, în timp ce Nilus propovăduia o anumită formă de monofizism şi avea un mare număr de susţinători în Armenia, Blachernites a fost acuzat că s-a însoţit cu „entuziaştii" (mesalienii) şi că a subminat „credinţa multor familii nobile" din cetate[55].

Activitatea de misionariat, predicile şi, pe de altă parte, anatemizarea lui Nilus şi Blachernites sînt simptomatice pentru climatul religios al Bizanţului din perioada domniei celui de-al doilea împărat din familia Comnenilor, Alexius I Comnenus (1081-1118), cu frămîntările şi cu procesele de erezie specifice epocii. În anul 1095 papa Urban al II-lea îi chemase pe credincioşi la lupta pentru recucerirea Sfîntului

Mormînt, aşa că Bizanţul lui Alexius I avea să fie martor la prima cruciadă (1095-1099), la cucerirea Ţării Sfinte, la formarea regatului latin al Ierusalimului şi la întemeierea ordinului Cavalerilor Templieri. Relaţiile împăratului Alexius I Comnenus cu cruciaţii erau fragile şi precare. Acesta şi-a concentrat atenţia asupra unor preocupări mai spirituale şi a luat măsuri energice împotriva răspîndirii ereziilor pe teritoriul imperiului său. Chiar mama lui Alexius a fost bănuită de erezie, iar împăratul, cu interesul său puternic pentru confruntări teologice, a devenit un apărător înflăcărat - dacă nu chiar exagerat - al ortodoxiei, fapt pentru care a fost elogiat de fiica sa, istorica Anna Comnena. Ea a scris că Alexius fusese întrecut în măreţie numai de Constantin cel Mare. Paulicienii din Tracia provocaseră deja multe necazuri imperiului în a doua jumătate a secolului, iar confruntarea împăratului cu ei a fost - în opinia Annei Comnena - nu doar una militară, ci şi apostolică, findcă el a încercat să-i readucă pe sectanţi la dreaptă credinţă pe parcursul unor discuţii teologice prelungite. Alexius şi-a concentrat eforturile asupra oraşului Philippopolis, în nordul Traciei, unde - din informaţiile date de Anna Comnena - aproape toţi locuitorii erau armeni eretici sau „manihei" (paulicieni), astfel încît aşezarea devenise un adevărat „oraş maniheist", „un loc de întîlnire al tuturor relelor"[56]. Prin urmare, Alexius a declanşat o cruciadă împotriva ereziei din Tracia, unde „oraşe şi districte întregi, molipsite de felurite erezii", au fost „readuse prin diferite mijloace" la credinţa ortodoxă[57].

Pe lîngă ereziile dominante în Tracia, împăratul s-a văzut nevoit să se ocupe şi de problema bogomililor din capitala imperială, unde aceştia cîştigau tot mai mulţi adepţi, „rasa primejdioasă" a acestor eretici înălţîndu-se „asemenea unui nor gigantic" care pătrunsese „adînc în casele nobile" şi în rîndurile înalţilor prelaţi din Bizanţ, şi unde bogomilii invadaseră sufletele oamenilor „asemenea focului"[58]. În stilul ei plastic şi sugestiv, Anna Comnena compară cruciada lui Alexius împotriva bogomililor cu vînarea „unui şarpe ascuns într-o văgăună", care se furişa neştiut de nimeni, pînă cînd împăratul „l-a ademenit şi l-a scos la lumină, îngînînd misterioase descîntece". Chiar de la începutul persecuţiilor împotriva bogomililor era clar că erezia avea un lider şi un „reprezentant de seamă" în călugărul Vasile, zis Doctorul, care umbla însoţit de doisprezece apostoli. Vasile a fost una dintre cele mai reprezentative personalităţi ale mişcării bogomililor. Despre el se spune că ajunsese să stăpînească doctrina bogomilă după cincisprezece ani de învăţătură, urmaţi de patruzeci de ani în care a propovăduit şi „şi-a semănat ticăloşia pretutindeni". Pentru Anna Comnena, Vasile era „arhi-satrapul" lui Satanael, dar pentru Alexius călugărul reprezenta promisiunea ademenitoare a unei dispute teologice erudite, aşa că în cele din urmă el a reuşit să-l aducă pe Vasile la palat. Într-o întîlnire foarte vestită şi totuşi foarte diferită de cea dintre Mani şi Šapur, împăratul Alexius, împreună cu fratele său, sebastocratorul Isaac, au încercat să-l convingă pe Vasile de intenţia lor de a deveni neofiţi bogomili şi i-au cerut să le facă o prezentare amănunţită a doctrinei sale eretice. Ereziarhul a început să explice fundamentele

doctrinei bogomile, ca şi cum ar fi instruit nişte ascultători bogomili, iar cînd discursul lui părea să se apropie de sfîrşit, Alexius a tras deoparte draperiile în spatele cărora un secretar pusese pe hîrtie toate cuvintele călugărului Vasile. Au fost convocaţi toţi ofiţerii superiori ai armatei bizantine, întregul senat şi venerabilii Bisericii, iar ereziarhul a fost ameninţat că va fi judecat fără îngăduinţă, torturat şi apoi ars pe rug. Bogomilul a primit ameninţările cu mult calm şi a rămas, cum scrie Anna Comnena, „acelaşi Vasile, un bogomil inflexibil şi foarte curajos" care a preferat să rămînă credincios lui Satanael „al lui".

Stranie (sau poate previzibilă) a fost hotărîrea lui Alexius Comnenus de a-l ţine pe Vasile prizonier în palatul imperial, într-o locuinţă special amenajată, unde împăratului îi făcea plăcere să meargă şi să poarte discuţii pe teme teologice cu călugărul eretic. Însă casa respectivă a fost lovită de un straniu fenomen de tip poltergeist: o grindină cu pietre însoţită de un cutremur. Anna Comnena a pus această minune pe seama mîniei diavolilor lui Satanael, care s-au înfuriat pentru că secretele lor fuseseră dezvăluite împăratului şi pentru că bogomilii erau supuşi unor persecuţii dure. Împăratul a ordonat urmărirea sistematică a „discipolilor lui Vasile şi a tovarăşilor săi de credinţă din toată lumea", dar mai ales a celor doisprezece apostoli ai călugărului. Scopul împăratului era extirparea totală a ereziei de pe teritoriul Bizanţului. În timpul campaniilor care au urmat au fost capturaţi şi mulţi ortodocşi, aşa că – pentru a evita judecăţile greşite – împăratul s-a gîndit la un rit de trecere dramatic: într-un *manège* imperial de pe malul Bosforului au fost înălţate două ruguri, iar unul dintre ele avea ataşat de el o cruce enormă. Suspecţii erau puşi să aleagă unul dintre rugurile pe care voiau să fie martirizaţi: fie cel cu crucea, dacă erau cu adevărat creştini, fie cel fără cruce, dacă erau eretici. După ce suspecţii se împărţeau în două grupuri şi erau gata să fie aruncaţi în flăcări, rugurile erau stinse brusc la ordinul lui Alexius. Cei care aleseseră rugul cu cruce erau eliberaţi, iar ereticii neîmblînziţi erau trimişi la închisoare, unde împăratul continua să polemizeze cu ei pe tema „respingătoarei lor religii".

Împăratul şi patriarhia au decis în cele din urmă să-l supună şi pe Vasile unei încercări similare, adică să-l pună să aleagă între moartea în flăcări şi abjurarea credinţei sale prin acceptarea sfintei cruci. Aşteptînd cu înfrigurare o minune, mulţimea l-a urmărit pe Vasile apropiindu-se de rug şi intonînd cuvintele psalmice „Dară eu nu voi veni lîngă tine; numai ce mă vei zări cu privirea". Apoi „flăcările, ca şi cum s-ar fi mîniat aprig împotriva lui, l-au înghiţit pe necredincios fără ca în văzduh să se înalţe vreun miros ori măcar cea mai mică urmă de fum; numai în mijlocul flăcărilor abia dacă se zărea o dîră fumegînd slab"[59]. Pentru Anna Comnena acest autodafe al ereziarhului bogomil a reprezentat apogeul misiunii apostolice a lui Alexius, „încoronarea îndelungatelor străduinţe şi izbînzi ale împăratului", „o noutate de o îndrăzneală impresionantă".

Cruciada lui Alexius şi executarea lui Vasile, petrecută în anul 1111 (poate singura de acest fel din întreaga istorie bizantină), arată clar că la vremea primei

cruciade bogomilismul era considerat cea mai serioasă ameninţare eretică din Imperiul bizantin. La aproape jumătate de secol după ce Euthymius din Acmonia avertizase asupra pericolelor născute de prozelitismul bogomil în vestul Anatoliei, erezia pătrunsese deja, din cele scrise de Anna Comnena, în straturile superioare ale cercurilor ecleziastice şi laice din Bizanţ.

Exceptînd presupunerea că învăţăturile maniheenilor (adică ale paulicienilor) şi cele ale mesalienilor s-au amestecat şi au generat bogomilismul, ipoteză urmată de cîteva comentarii scurte şi superficiale, Anna Comnena a preferat să nu-şi „spurce limba" cu doctrina acestei secte, de vreme ce ea era „o femeie, cea mai cinstită din întreaga viţă a Porfirogeneţilor şi a lui Alexius". Totuşi, face o trimitere la lucrarea „celei mai competente autorităţi în dogmele bisericeşti", Euthymius Zigabenus[60]. Euthymius Zigabenus fusese împuternicit de către Alexius să explice şi să combată vechile şi noile erezii, iar tratatul său *Panoplia Dogmatica*[61] conţine inevitabil şi o demolare a bogomilismului. Este evident că pasajul antibogomil se bazează pe expunerea doctrinei bogomile făcută de călugărul Vasile în faţa „ascultătorilor" imperiali ; în consecinţă, el conţine de departe cea mai completă şi mai sistematică prezentare a acestei doctrine. Confirmînd în mare măsură dovezile anterioare asupra caracterului monarhian al dualismului bogomil fie şi asupra practicilor sale iniţiatice şi ascetice, Euthymius se foloseşte de privilegiul accesului la informaţii pentru a prezenta cu mai mare seriozitate cosmologia bogomililor, conceptele de Logos şi de Treime, sistemul alegoric de interpretare a Sfintelor Scripturi, practicile mistice de iniţiere şi demonologia specifică sectei. Mărturiile lăsate de Euthymius sînt complexe şi adesea inegale ca valoare, dar oferă dovada caracterului gnostic-dualist al dogmei bogomilice, aruncînd pentru prima dată o rază de lumină asupra cîtorva din aspectele ezoterice ale acesteia.

Procesele din Constantinopol

Euthymius Zigabenus a elogiat cruciadele antieretice ale lui Alexius Comnenus, numindu-le războaie împotriva „şarpelui apostat", a „giganticei gîndiri asiriene". El considera că prin executarea călugărului Vasile fusese zdrobit capul năpîrcii eretice a bogomilismului. Cu toate acestea, în pofida campaniilor lui Alexius Comnenus, bogomilismul a rămas o forţă eretică puternică înăuntrul Imperiului bizantin şi şi-a extins influenţa nu numai în zona vestică a Balcanilor, ci şi în Europa Occidentală. Euthymius din Peribleptos şi Anna Comnena avertizau că bogomilismul se foloseşte de structurile Bisericii ortodoxe pentru a-şi face prozeliţi, iar pe la mijlocul secolului al XII-lea, cîteva sinoade ortodoxe au hotărît să fie dezvăluită prezenţa bogomilă din sînul Bisericii. Şirul scandalurilor ecleziastice iscate atunci a culminat cu cel din anul 1147, cînd însuşi patriarhul ortodox a fost îndepărtat din scaun, fiind acuzat că ar simpatiza cu bogomilii.

În 1140, un sinod desfăşurat la Constantinopol l-a anatemizat postum pe călugărul Constantin Chrysomalos pentru scrierile sale eretice, intitulate *Predicile de aur*, care erau păstrate şi citite în mănăstirea Sfîntul Nicolae din Constantinopol. Cîteva dintre ideile lui Chrysomalos, cum ar fi cea despre existenţa în om a două suflete – cel păcătos şi cel neprihănit – sau negarea eficacităţii botezului creştin cu apă, au fost denunţate ca mesaliene şi bogomilice. Totuşi, în ansamblu, învăţăturile lui par să se bazeze în principal pe tradiţiile misticismului bizantin aşa cum au fost ele elaborate de Simeon Teologul, dar suferind pe alocuri influenţe eretice. Dacă a încercat Constantin Chrysomalos o sinteză între misticismul bizantin şi dualismul bogomil nu putem afirma cu certitudine; dar se pare că, înainte de a fi anatemizat, învăţăturile sale se bucurau de o largă răspîndire în cercurile monastice ale Constantinopolului.

Trei ani mai tîrziu, un alt sinod din Constantinopol demite şi anatemizează doi episcopi ortodocşi din Cappadocia, acuzaţi că ar fi adepţi ai bogomilismului. Cei doi episcopi, ambii din dioceza Tyana, se numeau Clement din Sosandra şi Leontius din Balbissa. În predicile lor aceştia afirmaseră că miracolele atribuite puterii sfinte a crucii sînt înfăptuite de demoni şi că nici o cruce nu ar trebui venerată dacă nu are pe ea inscripţia „Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu". Ei şi-au îndrumat credincioşii spre viaţa monahală, au condamnat cu tărie adorarea icoanelor şi chiar au hirotonisit cîteva diaconiţe cărora le-au permis să participe la oficierea slujbelor liturgice. Cîteva săptămîni mai tîrziu s-a adunat un nou sinod, pentru a condamna alt predicator eretic din Cappadocia: călugărul Nifon, acuzat de răspîndirea bogomilismului. După ce mai întîi a fost închis la mănăstirea din Peribleptos, în anul 1144 Nifon a fost în cele din urmă excomunicat de un alt sinod şi apoi trimis la închisoare.

Deşi întemniţat, Nifon avea să provoace o criză a patriarhiei, în anul 1146, cînd pe scaunul patriarhal a urcat Cosma al II-lea Atticus. Cu ceva timp în urmă Cosma fusese el însuşi bănuit de erezie. Există unele informaţii potrivit cărora în timpul patriarhului anterior, Mihail al II-lea, cîţiva bogomili fuseseră condamnaţi la ardere pe rug. Însă noul patriarh, Cosma, hotărăşte să-l elibereze pe Nifon. Mai mult, s-ar părea că acesta îl considera pe călugărul eretic un tovarăş apropiat, deoarece Nifon mergea adeseori în palatul patriarhal şi căpătase din nou dreptul de a predica în libertate. S-a mai sugerat că de fapt Nifon ar fi fost succesorul constantinopolitan al călugărului Vasile[62]. Dacă această supoziţie ar putea fi verificată, anul 1146 ar reprezenta momentul unicei apropieri dintre un ereziarh bogomil şi un patriarh al ortodoxiei. Chiar dacă facem abstracţie de presupusa poziţie a lui Nifon în cadrul mişcării bogomilice, prezenţa lui în palatul patriarhiei nu putea fi tolerată prea mult timp de cei din Constantinopol. În anul 1147 adversarii patriarhului reuşesc să pună la cale detronarea acestuia şi trimiterea din nou în închisoare a asociatului său bogomil. La un sinod la care a participat şi noul împărat bizantin, Manuel I Comnenus, Cosma al II-lea Atticus încearcă să-şi contracareze inamicii amenin-ţîndu-i cu excomunicarea, dar este în cele din urmă dat jos din scaun şi dizgraţiat, ca sprijinitor al bogomilismului.

Opiniile în legătură cu acest moment variază: a fost cu adevărat patriarhul un simpatizant al bogomililor sau a servit drept ţap ispăşitor într-o intrigă politică? Cert este că în secolul al XII-lea Biserica ortodoxă bizantină considera bogomilismul principalul său inamic şi bănuia că această mişcare eretică putea pătrunde chiar şi în palatul patriarhal sau că era în stare să convertească episcopi ortodocşi din Cappadocia şi să-i folosească pentru propagarea ereziei bogomile. Cappadocia pare să fi fost punctul cel mai răsăritean în care a pătruns bogomilismul în Anatolia. Evoluţia bogomilismului în Balcani şi traseul său apusean în a doua jumătate a secolului al XII-lea sînt mai bine redate de documentele vremii; ele scot la iveală importantele transformări petrecute în cadrul acestei secte, care şi-a început al treilea secol de existenţă clandestină prin detronarea unui patriarh al Constantinopolului, acuzat că ar fi un adept al bogomilismului.

Manuel Comnenus şi Stefan Nemanja

Împăratul Manuel I Comnenus (1143-1180) fusese probabil de faţă şi chiar aprobase detronarea patriarhului Cosma Atticus, dar înclinaţiile sale pro-occidentale şi prietenia arătată papei l-au condus adesea la conflicte deschise cu Biserica ortodoxă. În ciuda problemelor cauzate de armatele occidentale pe timpul celei de-a doua cruciade (1147-1149), Manuel Comnenus a rămas unul dintre cei mai latinofili împăraţi pe care i-a avut Bizanţul. Avînd în minte un plan măreţ de refacere a vechiului *Imperium Romanum* şi implicîndu-şi armatele în felurite campanii desfăşurate în cele mai diferite zone ale lumii, cum ar fi Cappadocia, sudul Italiei şi Egiptul, Manuel Comnenus a reuşit să restabilească dominaţia Bizanţului în vestul Peninsulei Balcanice, împotriva deselor încălcări ale teritoriului său de către regatul ungar. La finele domniei lui, Manuel Comnenus stăpînea cea mai mare parte din Croaţia, Dalmaţia şi Bosnia; statul sîrb, reunificat de curînd sub conducerea marelui jupan Stefan Nemanja, fusese şi el înfrînt, acceptînd suzeranitatea Bizanţului.

Pe lîngă expediţiile militare, o mare pasiune a împăratului Manuel era astrologia; poetul Ioan Camaterus i-a închinat un tratat poetic despre cele douăsprezece semne zodiacale, în timp ce cronicarul Mihail Glykas, care i-a criticat îndeletnicirile astrologice, a fost orbit parţial şi trimis în exil. Tradiţia ortodoxă ulterioară afirmă că Manuel fusese deschis influenţelor eretice. Este curios cum doi contemporani de asemenea talie – detronatul patriarh Cosma şi Manuel, împăratul bizantin de atunci – au ajuns ţinta bănuielilor ortodocşilor. După o scriere mai tîrzie, *Viaţa Sfîntului Ilarion*[63], acest Sfînt Ilarion, pe atunci episcop în Macedonia, a fost cel care a întărit credinţa ortodoxă a împăratului; dar episcopul întîlnise în dioceza sa şi numeroşi maniheeni (probabil paulicieni), armeni (monofiziţi) şi bogomili. Pentru a se opune influenţei tot mai puternice a ereticilor, numiţi în acea scriere „animale de pradă" care atacă şi corup Biserica ortodoxă, episcopul a propovăduit cu ardoare

turmei sale de credincioşi „cucernicele dogme" şi i-a înfruntat pe predicatorii eretici în polemici înfocate, adesea chiar violente. A reuşit să înfrîngă influenţa paulicienilor şi a monofiziţilor armeni, dar pentru a izgoni erezia bogomililor din rîndurile credincioşilor săi avea nevoie de un edict imperial. Cîţiva dintre bogomili s-au convertit (sau doar au simulat că se convertesc) la ortodoxie, iar aceia care nu s-au pocăit au fost excluşi din comunitate şi exilaţi. Această persecutare a bogomililor, dezlănţuită în timpul stăpînirii lui Manuel Comnenus, este ulterior confirmată de teologul Theodor Balsamon, patriarh al Antiohiei (1185-1190), care scrie că spre sfîrşitul domniei lui Manuel „regiuni întregi şi cetăţi" din Imperiul bizantin au rămas infestate de erezia bogomilă[64]. Teologul italian Hugo Etherianus, care fusese sfătuitorul lui Manuel în probleme de teologie latină (catolică), a considerat necesar să compună o scriere polemică în care îi ataca pe bogomilii din Imperiul bizantin, numindu-i „patarini". Pe la sfîrşitul secolului acesta era în Italia termenul standard ce-i desemna pe cathari[65].

Răspîndirea bogomilismului în Serbia a provocat o reacţie puternică din partea lui Stefan Nemanja, întemeietorul dinastiei sîrbe a Nemanjicilor (1168-1371), cel care a recucerit independenţa Serbiei la puţin timp după moartea împăratului Manuel Comnenus, survenită în 1180. Stefan Nemanja a convocat un mare sinod împotriva „ereticilor" din Serbia (este vorba cu certitudine de bogomili), sinod în care le-a condamnat învăţăturile şi le-a interzis cu stricteţe orice activitate. Scrierile lor au fost de asemenea interzise. Se pare totuşi că bogomilismul reuşise să cîştige deja sprijinul unora dintre nobilii sîrbi, aşa că Stefan Nemanja a fost nevoit să pornească o campanie militară pentru a stîrpi erezia. Bogomilii au suferit persecuţii dure: unii au fost arşi, alţii surghiuniţi, iar cărţile lor au fost aruncate în flăcări. Fără îndoială că această cruciadă a lui Stefan Nemanja a dat o lovitură grea bogomilismului din Serbia, însă fiul său mai mic, Sfîntul Sava, întemeietorul Bisericii autocefale sîrbe, a fost nevoit să continue lupta împotriva bogomililor, care mai acţionau încă în Serbia. Efortul conjugat al autorităţilor laice şi ecleziastice sîrbeşti pare să-şi fi dovedit în cele din urmă eficienţa, căci pînă la mijlocul secolului al XIV-lea bogomilii n-au mai jucat nici un rol important pe acest teritoriu.

Persecuţiile iniţiate de Manuel Comnenus şi Stefan Nemanja i-au împins pe bogomili în vestul Balcanilor, unde Dalmaţia şi Bosnia s-au transformat în centre ale ereziei. În timpul stăpînirii acestor doi monarhi, în vestul Europei s-au petrecut schimbări dramatice în evoluţia dualismului medieval. În timpul primelor două secole ale istoriei lor, cel mai probabil pe la începutul secolului al XII-lea, bogomilii din Balcani şi din Asia Mică au început să-şi organizeze propriile comunităţi sau „Biserici", care aveau un ritual şi o ierarhie clar elaborate. Două dintre aceste Biserici au jucat un rol important în cristalizarea mişcării cathare din Italia şi Franţa şi au intrat în arhivele Inchiziţiei ca origine a tuturor Bisericilor dualiste din Apus: *Ecclesia Drugunthiae* şi *Ecclesia Sclavoniae*.

CAPITOLUL AL IV-LEA

COMUNIUNEA DUALISTĂ

În secolul al XII-lea – alături de arta şi arhitectura gotică –, idealurile reînnoite ale monahismului, ascetismului şi vieţii apostolice, dar şi apariţia ereziei dualiste constituie semnele caracteristice ale entuziasmului religios şi ale transformărilor petrecute în Europa. Răspîndirea tradiţiei dualiste în Occident ajunge la apogeu o dată cu apariţia, în nordul Italiei şi în sudul Franţei, a unei mişcări cathare bine organizate şi foarte extinse. Relatările catolice ale vremii fac adesea trimitere la impactul crucial al dualismului balcanic asupra apariţiei şi organizării acestei mişcări în Occident. Este posibil ca teoriile moderne să difere între ele în ceea ce priveşte cronologia şi gradul de influenţă a bogomilismului asupra catharismului originar, însă toate confirmă invariabil rolul său esenţial în furnizarea unui cadru nou, dualist, pentru curentele eretice şi neortodoxe din Apus. Primele semne de dezacord religios în cadrul creştinătăţii apusene apăruseră deja de prin secolul al VIII-lea, însă cele dintîi mişcări eretice demne de remarcat se dezvoltă abia în secolul al XI-lea.

Erezia în Occident

În anul 991, la ceremonia de consacrare a sa ca arhiepiscop de Reims, Gerbert d'Aurillac a făcut o solemnă profesiune de credinţă în sfinţenia *Noului* şi *Vechiului Testament* deopotrivă, în legalitatea căsătoriei şi a consumului de carne, în existenţa unui spirit rău *per arbitrarum*, nu prin natură, ci prin opţiune[1]. Întrucît aceste „articole de credinţă" contrazic în mod evident dogmele de atunci ale bogomililor şi pe cele de mai tîrziu ale catharilor, s-a susţinut fie că Gerbert şi-a exprimat dezacordul faţă de o posibilă mişcare protocathară din provincia sa, fie că era el însuşi suspectat de înclinaţii dualiste şi a fost nevoit să-şi dovedească dreapta credinţă.

S-a spus despre Gerbert că în tinereţe ar fi studiat la şcolile maure din Spania. Mai tîrziu, faimoasele sale cunoştinţe de teologie, matematică şi ştiinţe naturale au fost puse de mulţi pe seama magiei, iar unii credeau chiar că are o „minte profetică". Fiind primul papă de origine franceză, sub numele de Silvestru al II-lea (999-1003), el a fost capul creştinătăţii apusene la sfîrşitul primului mileniu ; optzeci de ani mai

tîrziu, cardinalul Benno avea să pună meteoricul succes al lui Gerbert pe seama cunoştinţelor sale de vrăjitorie. Printre isprăvile atribuite papei Silvestru al II-lea se numără şi întemeierea unei şcoli „papale" de magie în Roma secolului al XI-lea.

În primul an de pontificat al lui Silvestru, lîngă Châlons-sur-Marne, în nord-estul Franţei, apare un eretic pe nume Leutard, care, în urma unui vis cu un „roi imens de albine" ce îi pătrund în corp prin organele genitale, intră în biserică pentru a sfărîma crucea şi pentru a distruge icoana Mîntuitorului. Leutard a declarat că sfărîmarea crucii i-a fost inspirată de o revelaţie divină, iar predicile sale au strîns mulţi adepţi din rîndul oamenilor simpli. Demascat de episcopul diocezei, Leutard s-a aruncat într-un puţ.

Mai înainte, spre sfîrşitul secolului al X-lea, un învăţat din Ravenna pe nume Vilgard s-a lăsat atît de mult pradă lecturilor din autorii clasici şi păgîni, încît a ajuns să invoce manifestarea demonilor sub chipul poeţilor Vergiliu, Horaţiu şi Juvenal, care îi încurajaseră studiile păgîne excesive. Predicile lui Vilgard au dus la condamnarea lui ca eretic, dar învăţăturile sale s-au răspîndit în Italia şi se presupune că au ajuns chiar pînă în Sardinia şi Spania, provocînd noi persecuţii[2]. În jurul anului 1018 au apărut în Aquitania „maniheii", care respingeau botezul creştin şi crucea şi practicau, din cîte se pare, un ascetism sever[3]. Patru ani mai tîrziu, zece dintre canonicii Bisericii Sfintei Cruci din Orléans sînt acuzaţi că ar fi „manihei" şi că îl venerează pe diavol, întîi în chip de „etiopian" şi apoi ca „înger de lumină"[4]. Canonicii respectivi făceau parte dintr-un grup mai mare de eretici care respingeau sfintele taine, grup în care se aflau clerici şi nobili distinşi, inclusiv duhovnicul reginei Constance. Pe lîngă respingerea sacramentelor Bisericii, ereticii din Orléans negau naşterea umană a lui Iisus din trupul Fecioarei şi nu credeau în realitatea patimilor şi a învierii Sale. Ei le promiteau discipolilor eliberarea din „Caribda credinţei mincinoase" şi iluminarea printr-un ritual de aşezare a mîinilor într-un anume fel, despre care se credea că ar oferi mîntuirea şi „harul Sfîntului Spirit". În ciuda urii lor manifeste faţă de materie şi faţă de corpul uman, ereticii din Orléans au fost acuzaţi că ar organiza orgii nocturne în care se amestecau şi se acuplau cu toţii, fără discernămînt, că ar arde copiii concepuţi în aceste orgii ale desfrîului şi că ar strînge şi ar păstra cu mare evlavie cenuşa rămasă. Ereticii au fost aduşi la judecată în faţa regelui Franţei, Robert cel Pios, şi a unui consiliu al episcopilor, unde au fost condamnaţi la ardere pe rug, nu înainte ca regina Constance să-i scoată un ochi fostului ei duhovnic.

În 1022, episcopul de Arras-Cambrai (în nordul Franţei) se străduieşte să convertească un alt grup de eretici din dioceza sa, eretici care condamnau sfintele taine şi adorarea sfintei cruci şi practicau ascetismul, abţinîndu-se de la „pornirile cărnii". Erezia propovăduită în Arras era una de origine italiană. De altfel, în anul 1025 mai este descoperită o „erezie străină", la un castel plasat mai sus de Montfort, în nord-vestul Italiei[5]. Ereticii, inclusiv contesa ce stăpînea fortăreaţa, erau în cea mai mare parte nobili despre care se presupunea că veniseră în Italia „dintr-un colţ

necunoscut al lumii". Societatea eretică de la Montfort credea într-o Sfîntă Treime care, pe lîngă Tatăl etern, Dumnezeu, includea Fiul - „sufletul omului iubit de Dumnezeu" - şi Sfîntul Duh, „cuprinderea adevărurilor divine prin care toate lucrurile sînt stăpînite separat". În viziunea lor, Iisus Hristos reprezenta sufletul omului „din carnea născută de Fecioara Maria", iar Sfîntul Duh era „pătrunderea evlavioasă a Sfintelor Scripturi". Ereticii din Montfort erau de un ascetism extrem şi se abţineau de la „corupţia" reprezentată de actul sexual, argumentînd că, dacă întreaga rasă umană ar adopta o astfel de abstinenţă, „ea ar ajunge să se înmulţească precum albinele, fără împerechere". Castelul din Montfort a fost cucerit de o puternică armată de cavaleri trimişi de arhiepiscopul din Milano, Aribert. Ereticii au fost aduşi la Milano, unde au fost puşi să aleagă între arderea pe un rug obişnuit şi arderea pe „Crucea Domnului", fixată strîns de stîlpul rugului.

Pe la jumătatea secolului al XI-lea, Châlons-sur-Marne este martora unei alte izbucniri de erezie, de această dată propagată de „manihei", care creaseră case de rugăciune clandestine şi se foloseau de ritualul aşezării mîinilor pentru a transmite Sfîntul Spirit. Totuşi, aşa cum s-a întîmplat în acest secol şi cu celelalte cazuri de erezie din Apus, în ciuda etichetei de „manihei" şi a acuzaţiei de ascetism extrem, nu există nici un fel de dovezi că ereticii aceştia erau adepţii vreunei forme de dualism religios. Majoritatea acestor grupuri de eretici din Europa Occidentală aveau ca trăsătură comună respingerea sfintelor taine şi a preoţimii, combinată invariabil cu un ascetism dus la extrem şi adeseori şi cu refuzul adorării crucii. Toate aceste mişcări pot fi considerate manifestări extreme ale unui *Zeitgeist* evanghelic al secolului al XI-lea, cu renaşterea monahismului şi zelul reformist specifice vremii. Este totuşi adevărat că anumite doctrine împărtăşite de eretici - neacceptarea întrupării lui Hristos, a patimilor şi a învierii sale (Orléans), respingerea procreării pe motiv că ar fi un rezultat al „coruperii" (Montfort) şi ostilitatea faţă de cruce - sînt caracteristici care se îndepărtează radical de dogma creştină. Ele nu au fost atribuite unor impulsuri apostolice exagerate şi deformate, ci în cele mai multe cazuri s-a considerat că o posibilă cauză ar fi pătrunderea de timpuriu a ideilor bogomilice în spaţiul apusean. Coloniile bizantine din sudul Italiei şi Sicilia, care aveau să fie cucerite de normanzi pe la sfîrşitul secolului al XI-lea, sînt de obicei considerate punctul de sprijin pentru introducerea timpurie a bogomilismului în Apus; se ştie că în jurul anului 1082 în Palermo (Sicilia) activau deja predicatori bogomili.

Totuşi, această expansiune occidentală timpurie a bogomilismului, precum şi izbucnirile neaşteptate ale ereziei occidentale în secolul al XI-lea sînt învăluite în mister şi pline de probleme nerezolvate. Deşi s-au structurat în climatul reformist al Occidentului, unele din aceste organizaţii eretice apusene proaspăt apărute par să fi fost influenţate parţial şi de credinţele bogomile, însă fără să adopte încă dualismul bogomil, motiv pentru care aceste erezii au fost definite drept forme de „protodualism"[6].

Abia în secolul al XII-lea apare catharismul ca forma cea mai evoluată şi mai influentă a dualismului apusean. Încă de la începuturile sale, religia cathară conţine urmele inconfundabile ale influenţei formative exercitate de dualismul balcanic.

Apariţia catharismului

Atunci cînd povesteşte despre păcatele lui Vilgard din Ravenna, cronicarul Ralph cel Pleşuv face legătura dintre apariţia şi răspîndirea ereziei acestuia şi pasajul din *Apocalipsă* care prevesteşte eliberarea lui Satan din închisoarea în care va sta o mie de ani (20 : 7). După ce tulburările eretice s-au manifestat în mod repetat în primii cincizeci de ani ai noului mileniu creştin, a doua jumătate a secolului al XI-lea nu a îndeplinit aşteptările credincioşilor. La începutul secolului al XII-lea, succesul obţinut în rîndurile mulţimii de către predicatorii itineranţi, cu patima lor pentru cucernicie, sărăcie voluntară şi viaţă evanghelică, se combină cu apariţia şi răspîndirea unor noi şi mult mai puternice mişcări reformiste şi eretice, conduse adesea de figuri carismatice, aşa cum a fost faimosul Tanchelm din Anvers, care şi-a desfăşurat activitatea în Ţările de Jos, sau Henric Călugărul, în Franţa. Însufleţiţi de idealurile apostolice, predicatorii şi reformiştii eretici atacau ierarhia bisericească, sfintele taine şi corupţia. Dintre toţi, cel mai plin de zel reformator s-a arătat apostatul Henric Călugărul ; după ce în anul 1116 a ridicat întreg oraşul Le Mans din nordul Franţei într-o revoltă anticlericală, el a provocat în comitatul Toulouse o mişcare antiecleziastică şi mai mare, care s-a extins în aproape toată provincia Languedoc. Aici el se întîlneşte în jurul anilor 1133-1134 cu un alt predicator plin de duh şi chiar mai drastic decît el, pe nume Pierre de Bruis. Nici acesta nu era de acord cu construirea de biserici şi respingea *Vechiul Testament* şi cultul crucii, în care vedea instrumentul ce-i pricinuise lui Iisus Hristos tortura şi moartea. Pierre îşi îndemna adepţii să răzbune chinurile şi moartea lui Hristos, adică să sfărîme şi să ardă crucile ; în cele din urmă, a fost prins la Saint-Gilles şi aruncat într-un foc făcut tocmai din lemnul crucilor.

Pe la jumătatea secolului al XII-lea începe să capete formă o nouă erezie, care se dezvoltă la nord în ţinutul Rinului şi la sud din Lombardia pînă în Pirinei. Această nouă mişcare, ce va ajunge în curînd să se confrunte cu autoritatea spirituală a Romei, este faimoasa mişcare a catharilor (cei puri). Cea mai veche atestare a apariţiei ereziei cathare o reprezintă identificarea la Köln în anii 1143-1144 a unei comunităţi eretice condusă de un episcop propriu[7]. Ereticii de la Köln se considerau membrii adevăratei Biserici apostolice, săracii lui Hristos, trăitori „nu în această lume". Ei erau împărţiţi în trei clase ierarhice : ascultătorii, credincioşii şi aleşii. Prin ritualul aşezării mîinilor, ascultătorul putea accede la rangul de credincios şi, după o perioadă de ucenicie, avea ocazia să se alăture aleşilor şi să fie „botezat prin

foc şi prin Spirit". Femeile erau şi ele iniţiate în rangurile de credincios şi ales, însă căsătoria era considerată păcat trupesc, cu excepţia cazului cînd se făcea între virgini. Pe lîngă abstinenţa sexuală, ereticii de la Köln se abţineau şi de la consumul laptelui sau al oricărui aliment produs ca urmare a copulaţiei, iar alimentele şi băutura şi le binecuvîntau spunînd „Tatăl nostru". Ei respingeau ideea de purgatoriu, explicînd că după moarte sufletul era trimis „fie la odihna veşnică, fie spre pedepsire", bazîndu-se pe cele scrise în *Ecclesiast* (11 : 3) : „Şi dacă un copac cade la miazăzi sau la miazănoapte, unde a căzut, acolo rămîne". Sectanţii din Köln pretindeau că au numeroşi adepţi „de pe tot cuprinsul lumii", dar mai ales în rîndul preoţilor şi călugărilor, şi că religia lor funcţionase în secret în Grecia (Bizanţ) şi pretutindeni încă „de pe vremea martirilor". Ereticii de la Köln care nu şi-au abjurat erezia au fost arşi pe rug împreună cu episcopul lor şi cu ministrantul acestuia, însă apariţia acestei mişcări şi înăbuşirea ei n-au fost decît începutul unei provocări hotărîte şi îndelungate pe care o va avea de înfruntat Biserica apuseană.

Activităţile ereticilor de la Köln au fost denunţate într-un apel adresat de stareţul Eberwin din Steinfeld preotului şi teologului Bernard de Clairvaux. În 1145, Sfîntul Bernard, care anterior sprijinise înfiinţarea ordinului Cavalerilor Templieri şi a propriului său ordin, al călugărilor cistercieni, porneşte înspre Toulouse într-o călătorie de misionariat, cu scopul de a izbăvi regiunea de influenţa eretică a călugărului apostat Henric. Sfîntul Bernard nu s-a întîlnit cu călugărul rebel, însă i-a scris contelui de Toulouse, Alphonse Jordan, care se pare că îl proteja pe Henric, despre starea critică a credinţei creştine din zonă : „Bisericile nu mai au credincioşi, credincioşii nu mai au preoţi, preoţii nu mai au credinţa cuvenită şi, în cele din urmă, creştinii nu-l mai au pe Hristos"[8]. Bernard l-a avertizat pe conte că predicatorul eretic, surghiunit din toate regiunile Franţei, îşi găsise adăpost în ţinuturile comitatului Toulouse şi că acolo „îşi revarsă toată furia în mijlocul turmei de credincioşi ai lui Hristos...". Misiunea Sfîntului Bernard a fost îngreunată de atitudinile anticlericale ale unora din membrii nobilimii din Languedoc ; de altfel, el a şi descoperit în Toulouse tendinţe eretice. Cam în acelaşi timp, clerul din Liège îi scria papei că o nouă erezie pare „să fi cuprins cîteva regiuni" ale Franţei, „o erezie atît de amestecată şi cu atîtea forme, încît nu găsim cu putinţă să îi dăm un nume sigur". Avînd un caracter antiecleziastic militant, comunitatea eretică din Liège includea în structura ei gradele de ascultători şi credincioşi, dar avea şi o structură ierarhică proprie, cu „preoţi" şi „prelaţi"[9].

Pe lîngă agitaţia anticlericală din Languedoc şi din Ţările de Jos, tendinţe eretice şi reformiste apar şi în Italia, în timpul înfruntărilor prelungite dintre papii de la Roma şi împăraţii Sfîntului Imperiu. În tot acest timp, cruciadele creaseră serioase legături comerciale şi culturale între Răsărit şi Apus, iar acestea – după cuvintele lui M. Lambert – „au facilitat contactele formale şi informale cu Bisericile bogomile clandestine din Constantinopol, Asia Mică şi Balcani[10]. Bizanţul a stabilit relaţii comerciale mai strînse cu oraşele italiene, cum ar fi Genova şi Veneţia, şi cu zona

sudică a Franţei, în timp ce campaniile cruciaţilor, întemeierea domeniilor cruciate, deschiderea de noi drumuri comerciale au oferit posibilitatea unor noi schimburi religioase, într-o epocă în care spiritualitatea apuseană era extrem de receptivă la ideile înnoitoare. Ereticii de la Köln îşi recunoscuseră originea bizantină în anul 1143; prozelitismul bogomilic îşi extindea aria, nu numai datorită activităţii misionarilor bogomili, ci şi prin intermediul cruciaţilor şi negustorilor care se întorceau din răsăritul Europei. *Tractatus de hereticis* (cca 1266-1267), atribuit inchizitorului Anselm din Alexandria, dezvăluie şi un alt traseu prin care dualismul pătrundea în Apus: primele episcopii dualiste ale bogomililor erau plasate în Drugunthia (în Tracia), în Bulgaria şi Filadelfia (în vestul Anatoliei)[11]. Anselm subliniază rolul vital jucat de Biserica bogomilă din Constantinopol în răspîndirea dualismului în Occident. Conform tratatului amintit, Biserica dualistă din noua Romă fusese întemeiată de grecii din Constantinopol, care călătoreau prin Bulgaria în chip de negustori şi care au creat în capitala imperială o comunitate cu un „episcop al grecilor". În tratat se mai spune că Biserica bogomilă din Constantinopol îi convertea pe negustorii bosniaci, care apoi propovăduiau erezia în Bosnia. După ce şi-au sporit rîndurile, aceştia şi-au numit un episcop propriu ce purta numele de „episcop al Sclavoniei şi Bosniei". Cruciaţii francezi care „au venit la Constantinopol ca să cucerească pămîntul" (pasaj care face trimitere, conform diverselor interpretări, fie la prima, fie la a doua cruciadă) au fost şi ei convertiţi şi şi-au întemeiat o comunitate dualistă condusă de propriul lor episcop eretic de Constantinopol, care purta numele de „episcop al latinilor".

De o importanţă deosebită este mărturia lui Anselm cu privire la răspîndirea ereziei dualiste pe teritoriul Franţei, pe care el o pune pe seama cruciaţilor francezi convertiţi la dualism. Aceştia, abia întorşi din Constantinopol, predicau „în număr tot mai mare" şi chiar şi-au numit un „episcop al Franţei". Doctrina lor a pătruns în Provence, unde a cîştigat numeroşi adepţi, aşa că au apărut patru noi episcopi eretici: în Carcassonne, Albi, Toulouse şi Agen. Scrierea lui Anselm afirmă explicit că, deoarece aceşti cruciaţi francezi fuseseră mai întîi „duşi în ispită de către bulgari..., pe întreg teritoriul Franţei aceste persoane erau numite eretici bulgari". O expediţie misionară a dualiştilor din Franţa ajunge mai apoi în apropierea oraşului Milano, iar în Concorezzo membrii acestei misiuni reuşesc să-l convertească pe cel care va deveni primul episcop eretic din Italia, Marco Groparul, şi pe tovarăşii săi Ioan Iudeul şi Iosif. Proaspăt convertiţii eretici pornesc şi ei în misionariat, predicînd în Lombardia şi în Treviso, în estul Italiei, dar şi în Toscana, în sud. Se pare că predicile lui Marco Groparul au reuşit să atragă un număr considerabil de adepţi, iar el, după cum o confirmă tratatul *De heresi catharorum in Lombardia* (cca 1200-1214), a fost înălţat în cele din urmă în rangul de episcop al ereticilor lombarzi, toscani şi trevisani[12].

În timp ce în Italia catharismul cîştiga tot mai mult teren, creştinătatea occidentală asista la apariţia unui întreg şir de noi focare de erezie, dintre care unele,

lăsînd la o parte conţinutul evident anticlerical al doctrinei lor, păreau a fi rezultatul extinderii influenţei catharismului. Există voci care susţin că războinicii germani care se întorceau din a doua cruciadă (încurajată şi de Bernard de Clairvaux în 1144), cînd norocul n-a mai fost de partea forţelor creştine, au reînviat erezia dualistă în ţinutul Rinului[13]. În anul 1163 este adus la judecată în Köln un alt grup de eretici dualişti, care sînt „arşi cu sălbăticie" lîngă cimitirul evreiesc, în afara oraşului. Călugărul Eckbert din Schönau scrie un tratat împotriva noilor eretici de la Köln; cele treisprezece predici ale sale sînt compilaţii după diatribele Sfîntului Augustin, din secolul al IV-lea, la adresa maniheenilor[14]. În prima sa predică, Eckbert susţine că ereticii, „oamenii ascunşi", au devenit tot mai numeroşi în multe ţări şi că sînt numiţi „piphli" în Flandra, „texeranţi" în Franţa şi cathari în Germania. Nume precum cele de „publicani" sau „popelicani", derivate de la termenul de paulician, sînt de asemenea tot mai des întîlnite în Europa Apuseană. Prin anul 1162, cînd Thomas Becket este numit arhiepiscop de Canterbury, un grup de publicani ajunge în Anglia şi se porneşte să-şi răspîndească erezia. William din Newburgh[15] afirmă că aceştia îşi propagaseră erezia în Franţa, Spania, Italia şi Germania; în Anglia însă, ei au fost condamnaţi în cadrul unui sinod în Oxford, după care au fost biciuiţi în public, însemnaţi cu fierul roşu, aruncaţi afară din oraş şi lăsaţi să moară în gerul iernii. Această „severitate cucernică" - spune William din Newburgh - nu numai că a curăţat Anglia de molima ereziei, dar a şi tăiat pofta ereticilor de a mai încerca să ajungă vreodată pe insulă.

Cam în acelaşi timp, arhiepiscopul de Reims judeca, în Flandra, un alt grup de publicani, iar în 1167, la Vézelay, publicanii au fost interogaţi în legătură cu preceptele secrete ale ereziei lor, unii dintre ei fiind pînă la urmă condamnaţi la moarte. Spre sfîrşitul secolului al XII-lea, termenul „patarin" devenise deja în Italia sinonim cu cel de cathar. De fapt, adeseori numele date comunităţilor dualiste proveneau de la numele regiunilor sau oraşelor asociate cu mişcarea lor. Catharii care locuiau în jurul oraşului Albi, unde fusese întemeiată prima episcopie cathară din sudul Franţei, au ajuns să fie cunoscuţi sub numele de albigenzi, iar acest nume a dobîndit o largă circulaţie. Totuşi, în unele cazuri comunităţile dualiste din vestul Europei au adoptat nume ca „bulgari" sau „sclavini", pentru a face cunoscută originea balcanică a ereziei lor.

Mişcarea cathară din Languedoc

La sfîrşitul secolului al XII-lea, catharismul era deja bine instalat în Languedoc, unde îşi asigurase favoruri şi protecţie nu numai din partea aristocraţiei rurale, ci şi a marii nobilimi a zonei, cum erau Roger Trencavel al II-lea, viconte de Béziers şi Carcassonne, Raymond-Roger, conte de Foix, şi Raymond al VI-lea (1194-1222), conte de Toulouse. În contrast cu climatul social dominant în restul Europei

Occidentale, societatea din Languedoc era cu mult mai tolerantă şi mai cosmopolită şi, în plus, atinsese un înalt grad de prosperitate. Beneficiind de o cultură distinctă şi diversă, Languedoc a fost un centru proeminent al „renaşterii" din secolul al XII-lea. Tot aici se găseşte şi leagănul poeziei lirice a trubadurilor, care a înflorit sub patronajul caselor nobiliare, inclusiv al bogatului domeniu al lui Raymond al VI-lea, el însuşi compozitor de poeme trubadureşti. În ciuda înfloririi culturii laice, această regiune era frămîntată de tensiunile politice care au urmat plecării lui Raymond al IV-lea (1093-1105), conte de Toulouse şi marchiz de Provence, spre Ţara Sfîntă, în prima cruciadă. Însăşi domnia conţilor de Toulouse în Languedoc era afectată de sistemul feudal specific al acestei regiuni şi ameninţată de ambiţiile de cucerire ale regilor Capeţieni ai Franţei, ale monarhilor Angliei şi ale regilor Aragonului (conţii de Barcelona), care voiau să cucerească Languedoc-ul.

În climatul religios neobişnuit de tolerant din Languedoc, mişcarea de reformă a Bisericii nu avusese nici un efect serios asupra clerului din această regiune. Evreii erau bine trataţi, iar mai tîrziu conţii de Toulouse au fost adesea acuzaţi că numeau evrei în funcţii oficiale. În secolul al XII-lea, în rîndul evreimii provensale are loc o puternică efervescenţă culturală şi religioasă; în 1176 şcoala kabbalistă din Provence realizează prima scriere clasică a kabbalei medievale, enigmatica *Sepher Bahir*[16]. S-a susţinut adesea şi existenţa unor influenţe religioase reciproce între cathari şi unele cercuri kabbaliste evreieşti din Languedoc, însă ipoteza nu a fost încă demonstrată concludent. În Languedoc predicatorii sectanţi şi eretici erau foarte rar arestaţi, astfel că – urmînd tendinţele rebele anticlericale din prima jumătate a secolului – în acest spaţiu se dezvoltă o nouă mişcare inspirată din *Evanghelie*: cea a valdenzilor, numiţi şi „Săracii din Lyon". Valdenzii au fost catalogaţi drept eretici şi în anul 1184 papa Lucius al III-lea îi excomunică; faimoasa viaţă apostolică pe care o duceau predicatorii era însă într-un puternic contrast cu conduita clerului din Languedoc, plin de prelaţi bogaţi, corupţi şi lipsiţi de spirit creştinesc. În Languedoc, Biserica creştină nu se bucura de o reputaţie prea bună, iar slăbirea autorităţii sale a pregătit calea pentru înaintarea misionarilor valdenzi şi cathari.

Clerul din Languedoc se confrunta cu unele abuzuri din partea aristocraţiei locale, care acapara pămîntul şi dările aparţinînd Bisericii. Conflictele dintre Biserică şi nobilime au favorizat şi mai mult răspîndirea ideilor anticlericale ale catharilor, care şi-au cîştigat sprijinul multor nobili din Languedoc. Aceştia nu le interziceau catharilor să predice în fiefurile lor şi chiar le permiteau accesul la curţile lor nobiliare, unde predicatorii cathari îşi cîştigau noi adepţi. Deşi catharismul pătrunsese la toate nivelurile sociale, protecţia acordată de nobilime a fost esenţială pentru implantarea solidă a ereziei în Languedoc. Credinţa dualistă ascetică a catharilor a înflorit la curţile nobililor laolaltă cu dragostea curtenească pe care o cîntau trubadurii. În vreme ce dragostea curtenească înnobila cultul cavaleresc al Doamnei alese, catharismul cîştiga numeroşi adepţi din rîndul doamnelor nobile din Languedoc, cum au fost spre exemplu atît soţia, cît şi sora contelui

de Foix (care formal era catolic), pe numele lor Philippa şi Esclarmonda. În vreme ce unele din nobilele doamne convertite la catharism căutau să ajungă la *consolamentum*, reuşind, cum a fost cazul Esclarmondei, să devină figuri proeminente în mişcarea cathară, nobilii bărbaţi, protectori ai catharismului, nu simţeau neapărat nevoia să acceadă la rangurile ereticilor şi, atunci cînd erau acceptaţi ca şi credincioşi, amînau de obicei *consolamentum*-ul pînă cînd ajungeau pe patul de moarte. Chiar despre contele de Toulouse, Raymond al VI-lea, inamicii lui au afirmat ulterior că ţinea tot timpul pe lîngă el doi *perfecti* cathari gata să-i dea *consolamentum*-ul dacă s-ar fi aflat cumva într-o primejdie de moarte.

Misiunea Sfîntului Bernard din anul 1145 a fost urmată de cîteva încercări sporadice ale catolicilor de a stopa agitaţia eretică din Languedoc, însă ele s-au dovedit cu totul infructuoase. Raymond al V-lea de Toulouse, spre deosebire de fiul său, nu-i acceptase pe cathari în teritoriul pe care îl stăpînea; în anul 1178 el a apelat la regele Ludovic al VII-lea al Franţei pentru o intervenţie în forţă împotriva acestei erezii aflate în plin avînt. O misiune de predicatori a fost trimisă la Toulouse, unde un eretic bogat a fost biciuit şi exilat pentru trei ani în Ţara Sfîntă. Totuşi, pe străzile din Toulouse predicatorii creştini erau batjocoriţi pe faţă, iar o polemică publică la care au participat şi doi predicatori cathari foarte cunoscuţi s-a încheiat cu excomunicarea acestora, dar fără măsuri punitive ulterioare. Vicontele Roger Trencavel, care îl luase prizonier pe episcopul catolic din Albi şi în al cărui fief catharismul se dezvoltase puternic, după cum o arată nenumărate rapoarte ale vremii, a fost şi el excomunicat. În 1179, după al III-lea Conciliu de la Lateran, care condamnă învăţăturile „catharilor, patarinilor şi publicanilor", în Languedoc este trimisă o nouă misiune catolică. De data aceasta conducătorul ei, Henric, abatele mănăstirii Clairvaux, porneşte o mini-cruciadă împotriva lui Roger Trencavel, care este obligat să-şi mărturisească erezia şi să promită că îi va persecuta pe ereticii de pe domeniile sale.

În 1184, împăratul Sfîntului Imperiu roman (German), Frederic I Barbarossa, după ce îşi petrecuse prima jumătate a domniei într-o luptă acerbă cu instituţia papală, se întîlneşte la Verona cu papa Lucius al III-lea pentru a stabili măsurile prin care să ţină în frîu erezia în continuă creştere. Aceste măsuri au fost incluse într-un decret comun, numit *Ad abolendam*. Catharii şi patarinii, împreună cu alte mişcări eretice, au fost anatemizaţi şi scoşi în afara legii, şi s-au stabilit măsurile legale care urmau să fie luate atît împotriva ereticilor aparţinînd clerului, cît şi împotriva celor laici. Ereticii convinşi aveau să fie condamnaţi la „pedeapsa cuvenită", iar episcopilor li s-a încredinţat sarcina de a-i căuta şi pune sub acuzare pe ereticii din diocezele pe care le conduceau. Totuşi, încă nu se ajunsese la introducerea pedepsei cu moartea. În timp ce în Italia s-au luat ici şi colo unele măsuri împotriva ereticilor, în Languedoc nu au apărut prea multe puneri sub acuzare. Angajamentul lui Roger Trencavel de a suprima erezia de pe domeniile sale s-a dovedit unul formal; în anul 1194 moare bătrînul conte de Toulouse,

Raymond al V-lea, care, în afară de chemările sale la luptă împotriva ereziei din Languedoc, a făcut foarte puţine pentru a-i împiedica evoluţia. De altfel, chiar sub stăpînirea sa catharismul şi-a creat un ceremonial bisericesc distinct, stabilit cu ocazia Conciliului cathar găzduit de congregaţia eretică din Toulouse.

La cathari, la fel ca în cazul bogomilismului, împărţirea în credincioşi şi perfecţi era fundamentală pentru modul de organizare a sectei. Ca urmare a botezului spiritual realizat prin aşezarea mîinilor, *consolamentum*, perfectul cathar „consolat" îşi lua o mantie neagră pentru a arăta că începe o viaţă de ascetism dur, de rugăciune şi propovăduire. Uneori catolicii îi numeau pe aceşti *perfecti* „eretici în mantie", în timp ce printre cathari ei erau cunoscuţi sub numele de „buni creştini" sau de „oameni buni". Scutiţi de cerinţele austere impuse perfecţilor, credincioşii, care formau marea majoritate a membrilor sectei, asigurau elitei cathare cele necesare traiului, inclusiv protecţia. Pe lîngă faptul că participau la unele ceremonii ale acestor *perfecti*, credincioşii foloseau un salut ritual faţă de „oamenii buni" : o plecăciune şi cererea ca aceştia să-i binecuvînteze şi să se roage pentru ei ca să ajungă „buni creştini" şi să fie conduşi „cu bine la capăt", la *consolamentum*.

Perfecti răspundeau cu o binecuvîntare şi cu o scurtă rugă, pentru ca credinciosul să ajungă la botezul ultim şi să moară în secta cathară. Întregul ritual era cunoscut sub numele de *melioramentum* (uşurare), deşi comentatorii catolici, cum a fost spre exemplu inchizitorul Bernard Gui, preferă să-i spună „adoraţie"[17]. La începutul secolului al XIII-lea numărul aproximativ al acelor *perfecti* cathari pare să fi fost între 1.000 şi 1.500. Propagîndu-se în tot teritoriul Languedoc-ului, catharismul a ajuns să domine efectiv în spaţiul dintre Toulouse, Carcassonne şi Albi.

Catharismul timpuriu din Languedoc şi Lombardia a moştenit dualismul monarhic al sistemului bogomilic, în care creatorul rău al lumii materiale se dovedeşte a fi pînă la urmă o putere subordonată şi inferioară binelui Tată ceresc. Ca urmare a marelui Conciliu cathar de la Saint-Félix-de-Caraman, mişcarea cathară cunoaşte o fază de renaştere a doctrinei dualismului absolut, care impune opoziţia implacabilă între cele două puteri eterne şi egale, Dumnezeul bun şi Dumnezeul rău.

Conciliul de la Saint-Félix şi Bisericile dualiste

În timp ce procesul de expansiune a catharismului lua tot mai mult avînt, într-un anumit moment, între anii 1166 şi 1176, la Saint-Félix-de-Caraman este convocat un conciliu cathar care strînge laolaltă o „mare mulţime" de eretici, bărbaţi şi femei, şi care se va dovedi crucial pentru evoluţia doctrinară a sectei. Acest conciliu stabileşte structura administrativă a sectei în Franţa, prin crearea unor noi episcopii eretice, alegerea unor episcopi cathari şi fixarea graniţelor dintre unele dioceze cathare. Conciliul a fost condus de episcopul Bisericii dualiste din Constantinopol,

Niketas, care este numit în *Documentele* conciliului[18] *Papa* Niketas. S-ar părea că lui Niketas i se acordaseră puteri executive excepţionale, deoarece el era împuternicit cu numirea noilor episcopi şi chiar cu reconsacrarea episcopilor unor comunităţi deja organizate în episcopii. *Papa* Niketas le-a oferit reconsacrarea episcopilor din diocezele sau Bisericile cathare din nordul Franţei, din Albi şi din Lombardia, apoi a ţinut ceremonia de consacrare a episcopilor aleşi pentru noile Biserici din Toulouse, Carcassonne şi *Ecclesia Aransensis* (care în mod obişnuit desemnează nu localitatea Val D'Aran, ci Agen).

Mai mult, *perfecti* cathari participanţi la conciliu au primit încă o dată *consolamentum*-ul, de data aceasta de la Niketas. Într-o predică separată, ţinută la Biserica din Toulouse, el a vorbit mult despre caracterul, funcţionarea şi sistemul de organizare teritorială a „Bisericilor centrale" din cultul dualist răsăritean. După ce a numit cinci Biserici dualiste din spaţiul balcano-bizantin, Niketas a făcut o referire criptică la originarele „Şapte Biserici ale Asiei". Sintagma folosită a fost interpretată ca o trimitere fie la „cele şapte Biserici ale Asiei" din *Apocalipsă* (1 : 4, 11, 20), fie la cele şapte Biserici pauliciene din Asia Mică, dar sensul ei real rămîne încă incert. Celelalte cinci Biserici amintite în predica sa – *„Ecclesiae Romanae et Dragometiae et Melenguiae et Bulgariae et Dalmatiae"* – pot fi determinate şi localizate cu mai mare precizie : cîteva dintre ele apar, sub alte nume, şi în documentele inchizitoriale.

Ecclesia Bulgariae a fost localizată în estul Bulgariei sau în Macedonia, în timp ce *Ecclesia Dalmatiae* era evident în Dalmaţia, în vestul Balcanilor. *Ecclesia Dragometiae* (cunoscută şi sub numele de Dugunthia sau Drugunthia) este de obicei plasată în Tracia sau Macedonia, iar despre *Ecclesia Romanae* se consideră în general că ar fi Biserica din Constantinopol a lui Niketas. Biserica bogomilă menţionată sub numele de *Melenguiae* nu a fost încă identificată, deoarece ea nu figurează în unica şi minuţioasa listă a Bisericilor dualiste din Europa, prezentată în 1250 de călugărul şi inchizitorul dominican Ranieri Sacconi. Înainte să devină inchizitor, Ranieri Sacconi a fost timp de şaptesprezece ani un *perfectus* cathar, iar în lucrarea sa *Esenţa despre cathari şi despre Săracii din Lyon*[19] el furnizează informaţii nepreţuite despre credinţele, activităţile şi localizarea Bisericilor dualiste.

Ranieri a enumerat zece Biserici cathare occidentale, în Franţa şi Italia : în Desenzano, Concorezzo, Bagnolo, Vicenza, Vale Spoletana, Florenţa, nordul Franţei, Toulouse, Carcassonne şi Albi. El mai menţionează şase Biserici dualiste răsăritene : *„Ecclesia Sclavoniae, Ecclesia Latinorum de Constantinopoli, Ecclesia Graecorum ibidem, Ecclesia Filadelfiae in Romania, Ecclaesia Burgariae* (Bulgariae), *Ecclesia Dugunthiae* (Drugunthiae)". Opinia generală este că Biserica Sclavoniei corespunde Bisericii dalmate din predica lui Niketas şi că ea îi reprezenta pe bogomilii dalmaţi şi bosniaci. Sacconi diferenţiază clar Biserica greacă a Constantinopolului, al cărei episcop fusese odinioară Niketas, de *Ecclesia Latinorum* din Constantinopol, considerată de obicei un ordin dualist organizat după cea

de-a patra cruciadă (1202-1204), pentru a sluji credincioşilor cathari din Imperiul latin al Constantinopolului.

Ecclesia Filadelfiae in Romania este şi ea menţionată de Anselm printre primele trei Biserici dualiste. Ea aminteşte de una din cele şapte Biserici din Asia, pomenită şi în *Apocalipsă* (1 : 11), Biserica din Filadelfia, căreia se spune că i se destăinuise misterul „cheii lui David" şi care era situată în străvechiul oraş Filadelfia din Lidia, în vestul Asiei Mici. La fel ca *Papa* Niketas, Ranieri Sacconi trece Bisericile bogomile din Bulgaria la sfîrşitul listei, cu comentariul : „Toate (Bisericile cathare) se trag din acestea numite la urmă", confirmînd astfel că *Ecclesia Bulgariae* şi *Ecclesia Dugunthiae* (Drugunthiae) erau considerate Bisericile-mamă ale tuturor Bisericilor dualiste europene.

Ranieri Sacconi nu pomeneşte nimic de *Ecclesia Melenguiae*, plasată cel mai probabil în Peloponeş, poate chiar în regiunea Melangeia din antica Arcadia[20]. S-a mai susţinut că în spatele apariţiei rapide şi neaşteptate a sectei *paterinilor* (catharilor) din fosta provincie bizantină a Calabriei, din sudul Italiei, unde prezenţa grecilor era încă puternică pe parcursul secolului al XII-lea, ar fi stat o misiune eretică venită din *Ecclesia Melenguiae* arcadiană[21]. Se ştie că, în epoca expansiunii generale a dualismului, aceşti *paterini* calabrezi şi-au atras numeroşi adepţi ; cu toate acestea, legăturile lor cu comunităţile cathare din centrul şi nordul Italiei rămîn încă necunoscute. La sfîrşitul secolului al XII-lea, misticul calabrez Gioacchino da Fiore a avertizat asupra prozelitismului practicat de aceştia şi a amintit de împărţirea existentă la patarinii calabrezi între perfecţi şi credincioşi. Într-o interpretare profetică făcută de el *Apocalipsei Sfîntului Ioan Teologul*, Gioacchino da Fiore prevesteşte o alianţă păcătoasă între sarazini şi patarini, văzuţi în chip de fiare ale apelor şi ale uscatului, care se vor ridica pentru a îmbolnăvi Biserica după căderea Noului Babilon, adică a Imperiului roman[22].

Catharii calabrezi şi *Ecclesia Melenguiae* din Arcadia rămîn cele mai enigmatice dintre comunităţile bogomile şi cathare din sudul Europei. Prin urmare, este imposibil să stabilim atitudinea ereticilor calabrezi şi arcadieni în marea schismă care a fragmentat mişcarea dualistă europeană după misiunea lui *Papa* Niketas la Conciliul de la Saint-Félix-de-Caraman.

Schisma

Cu *papa* Niketas prezidînd Conciliul de la Saint-Félix-de-Caraman, anumite repercusiuni erau inevitabile ; într-adevăr, urmarea a fost o transformare ireversibilă a dualismului apusean. Departe de a fi obişnuitele ceremonialuri eretice, ritualurile sale de reconsacrare şi „reconsolare" erau în esenţă ritualuri de convertire, prin care *perfecti* cathari renunţau la dualismul monarhian, cu dogma sa care statuta poziţia inferioară a principiului Răului, şi îmbrăţişau doctrina celor

două principii coeterne, tovarăşe întru veşnicie – doctrina dualismului absolut, al cărei apostol era *Papa* Niketas.

Într-un anumit moment din secolul la XII-lea, cele mai importante Biserici din Drugunthia şi Constantinopol au adoptat clasicul dualism absolut al celor două principii coexistente şi opuse. Se pare că şi Biserica bogomilă din Filadelfia a hotărît pînă la urmă să accepte dogma dualistă radicală. Sarcina de a provoca o renaştere similară a dualismului absolut în sînul mişcării cathare i-a fost încredinţată episcopului Bisericii constantinopolitane, Niketas, care primise *consolamentum*-ul pe cînd se afla sub ordinul Bisericii din Drugunthia. În vestul Balcanilor, *Ecclesia Bulgariae* şi *Ecclesia Sclavoniae* au perseverat în credinţa lor iniţială, rămînînd la dualismul monarhian specific bogomilismului originar şi confruntîndu-se astfel cu ameninţarea unei iminente schisme.

Pericolul unei separări a fost sporit de brusca fervoare apostolică a Bisericilor din Constantinopol şi Drugunthia, care au considerat, se pare, că actul consacrării şi cel al „consolării" sînt ineficace în cazul Bisericilor dualiste moderate. Susţinînd ideea că validitatea acestor ritualuri fundamentale poate fi asigurată numai de o autoritate dualistă absolută (un consacrator), scopul lui Niketas era să încerce reconsacrarea episcopilor dualişti şi repetarea ritualului de *consolamentum* al catharilor *perfecti* sub tutela Bisericii drugunthiene.

După ce i-a convins pe catharii din Franţa să accepte această convertire în grup la dualismul absolut, *Papa* Niketas a izbutit acelaşi lucru şi cu ereticii italieni. Apoi a reuşit să-l convertească şi pe Marco, episcopul catharilor din Lombardia, Toscana şi Treviso. Marco, după ce îşi obţinuse consacrarea în cadrul *Ecclesiae Bulgariae*, a fost convins să abandoneze acest ordin religios şi să accepte reconsacrarea sub semnul ordinului drugunthian[23], despre care se credea că a fost iniţiat de capul Bisericii drugunthiene, enigmaticul episcop Simeon. Fără îndoială că episcopul Bisericii de Drugunthia a jucat un rol foarte important în apariţia schismei, însă acţiunile sale rămîn învăluite în mister, dacă nu cumva Runciman are dreptate identificîndu-l în persoana acestuia pe Nifon – asociatul bogomil al lui Cosma Atticus, patriarhul ortodox căzut în dizgraţie[24].

Ampla campanie misionară desfăşurată de *Papa* Niketas a atras Bisericile cathare într-o comuniune creată sub semnul unui dualism absolut renăscut, comuniune în care catharii din Languedoc s-au lăsat implicaţi pînă la extincţia lor totală. Ascensiunea dualismului radical în Europa Occidentală a fost însă imediat contracarată de misiuni de reconvertire trimise de Bisericile dualiste moderate din Bulgaria şi „Sclavonia". Prima misiune de acest fel, condusă de Petracius, împreună cu cîţiva „tovarăşi de peste mare", a ajuns în Lombardia şi a provocat prima ruptură între catharii italieni[25]. Cu puţin timp în urmă, episcopul lombard Marco începuse să aibă unele îndoieli legate de consacrarea sa în cadrul Bisericii Drugunthiei, din cauza unor zvonuri care spuneau că *Papa* Niketas o sfîrşise prost. Marco a pornit înspre Balcani pentru a obţine hirotonisirea de la episcopul *Ecclesiae Bulgariae*,

dar nu a ajuns decît pînă în Calabria, unde un diacon cathar i-a spus că e imposibil să traverseze marea. Nereuşind să pornească în călătoria plănuită, el a fost prins şi aruncat în închisoare, unde s-a îmbolnăvit grav. Sănătatea sa şubredă l-a obligat să ceară alegerea unui nou episcop eretic. În scurt timp, noul ales, Ioan Iudeul, ajunge la Marco şi este confirmat în funcţia de episcop. Nu mult după aceea, Marco este eliberat din închisoare şi porneşte înapoi spre Lombardia, însă moare înainte de a-şi reîntîlni succesorul, iar validitatea funcţiei lui Ioan Iudeul este pusă la îndoială, într-o nouă dispută în care se punea problema dacă „Stăpînul Marco" a murit sau nu de moarte bună[26].

Misiunea dualistului moderat Petracius a grăbit mişcarea de dispersare începută în rîndurile catharilor din Italia, astfel că aceştia s-au despărţit mai întîi în două, apoi în mai multe grupuri, care s-au transformat ulterior în Biserici cathare separate[27]. În Lombardia funcţionau Bisericile din Bagnolo, Concorezzo, Desenzano şi Mosio, în Veneto exista Biserica din Vicenza, iar în Toscana cele din Florenţa şi Spoleto. În funcţie de orientarea lor, Bisericile cathare italiene încercau să-şi trimită episcopii pentru *consolamentum* şi pentru consacrarea în funcţie la reşedinţele importante aparţinînd fie Bisericilor dualiste moderate, fie celor radicale. Biserica din Desenzano, cunoscută ulterior sub numele de Biserica Albanenses (cînd avea să se transforme în fortăreaţa dualismului radical din Italia), şi-a trimis episcopul pentru a fi consacrat la Biserica din Drugunthia, în vreme ce Bisericile din Vicenza şi Bagnolo îşi trimit episcopii la Biserica din Sclavonia. Biserica din Concorezzo era condusă iniţial de Ioan Iudeul, care a fost convins să meargă la *Ecclesia Bulgariae* pentru a-şi obţine hirotonisirea. Un alt episcop de Concorezzo, pe nume Nazarius, s-a dus pentru hirotonisire în Bulgaria în jurul anului 1190, aducînd la întoarcere importanta scriere bogomilă *Liber Secretum*[28], care avea să exercite o influenţă puternică atît asupra dualiştilor moderaţi din Italia, cît şi în unele cercuri ale albigenzilor din Languedoc.

Ca rezultat al rupturii apărute în sînul dualismului balcanic, acele Biserici care propovăduiau forma radicală de dualism ajung să considere că ţin de *Ecclesia Drugunthiae*, pe cînd comunităţile moderate susţin că se trag din *Ecclesia Bulgariae*. Catharii de pe întreg teritoriul Languedoc-ului rămîn credincioşi dualismului absolut şi se menţin în comuniune cu Biserica drugunthiană, în timp ce catharii din nordul Franţei se raliază Bisericilor dualiste monarhice din Lombardia şi rămîn la credinţa dualistă moderată. În 1208, cînd papa Inocenţiu al III-lea porneşte ruşinoasa cruciadă albigenză împotriva catharilor din Languedoc, iar cavalerii cruciaţi ai lui Simon de Montfort năvălesc din nord pe teritoriul sudic al Franţei, credinţa dominantă în Languedoc era dualismul absolut.

Totuşi, pe la sfîrşitul cruciadei, între anii 1223 şi 1227, dioceza din Agen, una dintre cele mai reprezentative ale catharilor, ajunge sub conducerea unui apărător al dualismului monarhian: episcopul Bartolomeu din Carcassonne. În 1223, cardinalul Conrad din Porto, legatul papei în Languedoc, insinuează că Bartolomeu este

un reprezentant al unui antipapă eretic care îşi făcuse apariţia „în regiunile Bosniei, Croaţiei şi Dalmaţiei, lîngă teritoriul naţiunii Ungariei" şi că turma de credincioşi albigenzi se aduna la acesta „pentru ca el să răspundă la nedumeririle lor"[29]. După toate probabilităţile, atunci cînd pomenea de un antipapă, cardinalul Conrad se referea la episcopul *Ecclesiae Sclavoniae* din vestul Balcanilor, o Biserică dualistă moderată. El avertizează că noul episcop cathar din Agen hirotonisea alţi episcopi şi organiza Biserici eretice. S-a dovedit că acţiunile lui Bartolomeu din Carcassonne se constituiau într-o campanie susţinută, al cărei scop era de a-i readuce pe catharii din Languedoc la dualismul monarhian prin formarea unor Biserici dualiste moderate paralele şi prin consacrarea în funcţie a unor episcopi cathari rivali[30]. Durand de Huesca, un fost valdenz care devine un înfocat luptător împotriva catharilor, scrie în jurul anilor 1222-1225 un tratat împotriva albigenzilor din Languedoc, în care pomeneşte de o împărţire în trei a mişcării cathare, după cele trei Biserici dualiste de la care se revendicau membrii respectivelor grupări : cea grecească, cea bulgară şi cea dragoviţană (drugunthiană). Spre deosebire de *Papa* Niketas, prestigiul şi influenţa episcopului Bartolomeu din Carcassonne nu au supravieţuit morţii sale, survenită în anul 1227. În 1229 vechea doctrină a dualismului absolut, la care aderase Biserica din Agen, a fost acceptată din nou, ca înlocuitor al celei monarhiene, iar în 1232 scaunul episcopal a trebuit să fie mutat la fortăreaţa cathară Montségur. În deceniile agitate care au urmat, cînd persecuţiile şi faimoasele autodafeuri au sporit ca intensitate şi ca număr, Bisericile cathare din Languedoc şi-au menţinut unitatea doctrinară, rămînînd fidele dogmei dualiste absolute. Comentariile catolicilor asupra catharilor fac adesea referire la formula celor două principii, sau dumnezei, sau stăpîni, din care unul este rău, celălalt bun şi amîndoi au o existenţă fără început şi fără sfîrşit.

Este greu de stabilit care a fost catalizatorul revigorării bruşte a dualismului radical în cadrul ordinului bogomil drugunthian, mai ales dacă ne amintim că ereziarhul dualismului absolut, *Papa* Niketas, a declarat cu fermitate în faţa catharilor *perfecti* la Conciliul de la Saint-Félix-de-Caraman că toate Bisericile bogomile acţionează într-un acord deplin. Explicaţia cea mai probabilă este că *Ecclesia Drugunthiae* avea în sînul ei paulicieni din Tracia, care au impulsionat reorientarea doctrinară. Unul dintre specialiştii de prim rang în studiul ereziei cathare, A. Borst, este de părere că, oricare ar fi fost originile schismei, misiunea lui *Papa* Niketas în Languedoc şi supremaţia formulei celor doi dumnezei impusă de el la acel faimos conciliu au îndepărtat cu totul creştinismul occidental de dualismul radicalizat al catharilor[31]. Pentru inchizitori asemenea lui Ranieri Sacconi, păcatul de erezie al adepţilor dualismului absolut era cu mult mai grav decît „greşelile" dualiştilor moderaţi, pentru care demiurgul rău al lumii materiale era o divinitate inferioară, subordonată Tatălui ceresc. Dualismul monarhian medieval era, fără nici o îndoială, mult mai aproape de dogmele creştinismului ortodox decît dualismul absolut, care a fost adesea definit drept o religie dualistă cu totul separată.

Schisma a rămas una cu totul doctrinară şi nu a afectat colaborarea dintre Biserica dualistă moderată şi cea a dualismului absolut. Ambele şi-au menţinut diferenţierea ierarhică fundamentală dintre cele două principale ranguri în mişcarea eretică, *credentes* (credincioşii) şi *perfecti*, cei care primiseră botezul întru spirit, *consolamentum*. Ambele comunităţi împărtăşeau acelaşi ritual Bisericesc şi diocezele eretice erau delimitate prin graniţele stabilite de episcopiile tradiţionale ale catolicilor, ca în cazul Languedoc-ului. Astfel, dioceza cathară din Carcassonne cuprindea episcopiile catolice din Carcassonne şi Narbonne, împreună cu diocezele catolice din Catalonia. Aceste dioceze erau conduse de episcopi eretici, ajutaţi de doi coasistenţi, numiţi fiul cel mare (*filius major*) şi fiul cel mic (*filius minor*), şi de un număr de diaconi. La moartea unui episcop dualist îi urma la conducere fiul cel mare, care era urcat pe scaunul episcopal, în timp ce fiul cel mic era înălţat la rangul de *filius major*. Apoi *perfecti* alegeau un alt *filius minor*. Bisericile care adoptaseră dogma dualismului absolut au păstrat şi ele aceste trei funcţii, în ciuda faptului că ele simbolizau treimea dualismului monarhian: Dumnezeu Tatăl, fiul Său mai mare, Satanael, şi fiul Său mai mic, Iisus Hristos[32].

CAPITOLUL AL V-LEA

CRUCIADA ÎMPOTRIVA DUALISMULUI

Ultimele două decenii ale veacului al XII-lea au adus o răsturnare radicală a echilibrului de forţe, atît în teritoriile ocupate de cruciaţi, cît şi în Imperiul bizantin. În anul 1187 Saladin, marele inamic al cruciaţilor, le zdrobeşte armatele lîngă Hattin şi apoi recucereşte Ierusalimul, după ce cu un an mai devreme influenta şi agresiva dinastie bulgară a Asăneştilor se smulsese de sub stăpînirea bizantină, într-o campanie militară marcată de puternice accente religioase şi mesianice. Asăneştii au creat al doilea imperiu bulgar (1186-1394), iar hegemonia bizantină în Balcanii orientali a fost în cele din urmă distrusă. A patra cruciadă, iniţiată în anul 1202 de către papa Inocenţiu al III-lea (1198-1216), a adus asupra Bizanţului nenorociri şi mai mari : abătîndu-se din drumul lor, cruciaţii au năvălit în Constantinopol şi în 1204 au ocupat şi au prădat oraşul imperial. Conducătorii cruciadei şi creditorii lor veneţieni au înfiinţat Imperiul latin al Constantinopolului (1204-1261), în timp ce restul Imperiului bizantin a fost împărţit în „imperiile" Niceei şi Trebizondei şi în despotatul Epirului.

La numai un an de la întemeierea sa, imperiul a suferit o puternică lovitură : în aprilie 1205, armatele ţarului bulgar Ioniţă Caloianul au blocat calea trupelor primului împărat latin al Constantinopolului, Baudouin I, lîngă Adrianopolis. În măcelul care a urmat, împăratul însuşi a fost luat prizonier şi a murit în captivitate într-un turn din capitala bulgară, cunoscut apoi sub numele de Turnul lui Baudouin. În acelaşi an, cruciaţii latini din Constantinopol au încercat să provoace o cruciadă împotriva monarhului bulgar, străduindu-se să-l convingă pe papa Inocenţiu al III-lea că Ioniţă Caloianul îşi unise forţele cu cele ale turcilor (nomazii cumani) şi cu ale „altor duşmani ai crucii"[1], poate chiar cu eretici precum paulicienii şi bogomilii. Însă în anul precedent, Biserica bulgară recunoscuse oficial supremaţia Bisericii romane şi însuşi Ioniţă primise coroana din mîinile papei Inocenţiu al III-lea. Papa nu era pregătit să pornească o cruciadă împotriva proaspătului său aliat, aşa că în următorii doi ani Ioniţă Caloianul a provocat armatelor latine noi înfrîngeri, ucigîndu-l în 1207 pe conducătorul cruciaţilor, Boniface de Montferrat. Totuşi, dacă Inocenţiu al III-lea nu a iniţiat o cruciadă împotriva presupusei alianţe a lui Ioniţă cu ereticii „duşmani ai crucii", perioada pontificatului său a marcat în schimb începutul contraofensivei Romei împotriva dualismului renăscut în sînul creştinătăţii medievale, contraofensivă care a culminat cu cruciada albigenză din Languedoc.

Concilii şi cruciade

Pe lîngă faptul că a autorizat a patra cruciadă, cea care a provocat destrămarea vechiului Imperiu bizantin, papa Inocenţiu a căutat să-şi impună viziunea cu privire la o teocraţie pontificală universală şi la supremaţia papei asupra monarhilor lumii pămînteşti. Aspiraţiile teocratice ale lui Inocenţiu l-au făcut să se amestece frecvent în afacerile stăpînitorilor laici ai Europei; aşa se face că în perioada îndelungatului său conflict cu regele Ioan al Angliei nu a ezitat nici un moment să pună Anglia sub interdict şi să-l excomunice pe regele ei în anul 1208.

În primul său an de pontificat, papa Inocenţiu a declarat erezia lezmaiestate împotriva lui Dumnezeu. În acest timp a început să primească rapoarte alarmante despre răspîndirea ereziei în Bosnia, care pe atunci se afla oficial sub jurisdicţia Romei şi sub suzeranitatea regatului ungar. După spusele inchizitorului Anselm din Alexandria, Biserica eretică din Bosnia sau Sclavonia a fost înfiinţată într-un anumit moment după a doua cruciadă, cea din 1147. În anul 1199, Inocenţiu al III-lea este avertizat că liderul (banul) Bosniei, pe numele său Kulin (1168-1204), încercase să se elibereze de sub dominaţia ungurilor şi, împreună cu familia sa şi cu alţi 10.000 de credincioşi creştini, cedase ispitei unei erezii „de luat în seamă", care părea că „dă lăstari" în tot ţinutul[2]. În 1200, papa îi cerea deja regelui Ungariei să ia măsuri împotriva ereziei din Bosnia, iar banul Kulin era acuzat că acordase azil patarinilor surghiuniţi din Dalmaţia. Doi ani mai tîrziu, papa Inocenţiu îi scrie arhiepiscopului din Split că în Bosnia există o mulţime de oameni suspectaţi de a fi adepţi ai „păcătoasei erezii cathare", însă banul Kulin susţine cu tărie că el îi crede de fapt catolici. Kulin trimite apoi la Roma pe cîţiva dintre cei suspectaţi de a fi cathari, pentru a-şi dovedi astfel credinţa, apoi acceptă prezenţa unui legat pontifical însărcinat cu verificarea situaţiei religioase din Bosnia. Papa Inocenţiu i-a încredinţat această misiune capelanului său, Johannes de Casamaris, care în anul 1203 va asista la abjurarea greşelilor de către banul Kulin şi stareţii mănăstirilor din Bosnia. Stareţii bosniaci au făgăduit nu numai să renunţe la schisma faţă de Roma, ci şi să aducă altare şi cruci pentru biserici, să citească oamenilor atît din *Noul*, cît şi din *Vechiul Testament*, să respecte posturile şi slujbele bisericeşti după canonul Bisericii catolice şi să nu accepte în rîndurile lor maniheeni sau orice alt fel de eretici[3].

Pe lîngă eforturile sale de a întări autoritatea Romei asupra Bosniei, în 1199 Inocenţiu trimite o misiune cisterciană în Languedoc, pentru a împiedica răspîndirea catharismului şi pentru a îndrepta starea de lucruri în cadrul Bisericii creştine din zonă. Această misiune a fost sprijinită şi de regele Pedro al II-lea al Aragonului, însă Raymond al VI-lea, cu toate că s-a angajat să îi scoată pe toţi catharii din teritoriile lui, nu a întreprins nici o acţiune fermă împotriva lor. În 1204 şi 1205, papa Inocenţiu al III-lea a cerut de mai multe ori suzeranului suprem al Franţei,

regele Filip August, să intervină cu armata în Languedoc-ul infestat de erezie. Mai preocupat de cucerirea teritoriilor stăpînite de englezi în Franţa, Filip August şi-a arătat clar lipsa de entuziasm pentru o expediţie militară în sud. Misiunile de predicatori trimise în Languedoc în 1206-1208 au fost întărite de episcopul spaniol Diego de Osma şi de Dominic de Guzmán, cel care mai tîrziu va întemeia Ordinul călugărilor predicatori (dominicanii). Predicile de tip „apostolic", „prin vorbă şi prin faptă", ale celor doi spanioli au adus unele succese Bisericii catolice, dar n-au reuşit să diminueze forţa şi vitalitatea catharismului din Languedoc. În 1207, legatul papei din Languedoc, Pierre de Castelnau, se vede pînă la urmă silit să-l excomunice pe contele de Toulouse.

La un an după excomunicarea lui Raymond al VI-lea, papa Inocenţiu trimite un cardinal legat[4] la succesorul lui Ioniţă Caloianul, ţarul Boril, pentru a-l determina să ia măsuri imediate împotriva bogomililor. S-ar putea ca papa Inocenţiu să fi fost principalul iniţiator al Conciliului antibogomil ce se va ţine în 1211, dar conciliul în sine s-a desfăşurat după regulile tipice ortodoxiei. La el a participat şi „cel mai cucernic" ţar, Boril. Documentele acestui conciliu, reunite sub titlul de *Sinodul ţarului Boril*[5], îl ridică în slăvi pe ţar, prezentîndu-l ca pe un apărător al credinţei, însufleţit de o rîvnă dumnezeiască, care i-a strîns pe toţi ereticii din teritoriile sale şi i-a adus în faţa judecăţii. Se pare că Boril avea aceleaşi înclinaţii apostolice ca şi împăratul bizantin Alexius Comnenus ; el le-a cerut bogomililor să-şi prezinte doctrina, lucru pe care aceştia l-au făcut folosindu-se de numeroase citate din Sfintele Scripturi, încercînd să-l „ispitească" pe ţar, împreună cu tot anturajul său. Se spune că ţarul le-a dat în vileag „ofensa" şi, după ce „au căzut în capcană" implicîndu-se în dispute teologice cu ţarul, bogomilii care nu s-au pocăit au fost aruncaţi în închisoare sau „pedepsiţi în alte feluri". *Sinodul* a anatemizat doctrina şi practicile bogomililor, deşi cea mai mare parte a lor fuseseră deja anatemizate în sinoadele precedente, şi a aruncat blestemul asupra ereziarhului bogomil şi asupra cîtorva dintre cei mai proeminenţi apostoli bogomili. În documentele sinodale se condamnă explicit „adunările şi slujbele nocturne" ale bogomililor, obiceiul lor de a „practica vrăjitoria" pe 24 iunie, de ziua naşterii Sfîntului Ioan Botezătorul, precum şi practicarea unor „mistere necurate cum sînt ritualurile păgîne ale elenilor".

În timp ce ţarul Boril se implica în polemici teologice cu bogomilii, în Languedoc cruciada albigenză se dezlănţuise de un an şi jumătate, iar cruciaţii ocupaseră deja localităţile Béziers şi Carcassonne, ucigînd o mulţime de catolici şi de cathari la Béziers, unde – după cum a declarat Arnold Aimery – „nu s-a arătat nici o milă, nimănui, indiferent de credinţă, de vîrstă sau de sex"[6]. În ianuarie 1208, o încercare de reconciliere între Raymond al VI-lea şi Pierre de Castelnau se sfîrşeşte cu o ceartă, iar legatul papei este ameninţat că va încăpea pe mîna contelui de Toulouse. Pierre de Castelnau este asasinat pe 15 ianuarie 1208, iar Inocenţiu îl acuză pe Raymond al VI-lea de erezie şi complicitate la uciderea acestuia. Papa cheamă la o cruciadă rapidă împotriva ereziei înstăpînite în Languedoc. El le promite cruciaţilor

care vor veni privilegii, precum şi orice teritoriu pe care vor reuşi să-l smulgă din mîinile ereticilor. Cruciada albigenză a avut o susţinere puternică în nordul Franţei, iar la începutul verii lui 1209 nobilii feudali şi prelaţii din această parte a ţării au strîns la Lyon o armată surprinzător de mare. Cu toate acestea, ordinele militare ale Cavalerilor Templieri şi Ospitalieri nu au jucat un rol militar activ în această cruciadă, în care (cel puţin în cazul Templierilor) ar fi fost obligaţi să-i atace pe unii din protectorii lor, cunoscuţi ca susţinători ai catharilor. Mai mult, Raymond al VI-lea era el însuşi protector al Ordinului Ospitalierilor. De vreme ce regele francez refuzase să ia parte la cruciadă, cruciaţii au coborît spre sud conduşi de zelosul legat al papei, Arnold Aimery.

Cruciada s-a transformat repede într-un război de cucerire în care nobilii din nord s-au străduit să pună mîna pe domeniile celor din sud, care au rămas extrem de dezbinaţi în faţa invaziei. Proiectata alianţă între Raymond al VI-lea şi vicontele Raymond-Roger Trencavel de Béziers nu s-a realizat, iar Raymond şi-a reînnoit propunerea de negociere cu papa Inocenţiu al III-lea. Cu puţin timp înainte de începerea cruciadei, Raymond al VI-lea a trebuit să facă penitenţă publică la Saint-Gilles, unde a fost obligat să recunoască diversele acuzaţii care i se aduseseră, după care a fost biciuit de legatul papal în altarul catedralei.

Pentru a preveni un atac asupra domeniului său, Raymond al VI-lea se alătură cruciaţilor pînă în august 1209, cînd aceştia cuceresc Carcassonne şi îl iau prizonier pe vicontele Raymond-Roger. Vicontele va muri în captivitate. Cruciaţii îşi aleg drept conducător un nobil feudal din nord, Simon de Montfort, care se pretindea şi conte englez de Leicester. Simon este numit viconte de Béziers şi Carcassonne şi în această calitate se năpusteşte fără milă asupra domeniilor lui Trencavel, arzînd 140 de *perfecti* la Minerve şi mulţi alţi eretici la Lavaur. Una din cele mai reprobabile crime din timpul cruciadei albigenze s-a petrecut la castelul văduvei Geralda de Lavaur. Castelul a fost declarat un centru al ereziei, iar văduva Geralda cea mai păcătoasă dintre eretici, drept pentru care femeia a fost aruncată într-un puţ şi îngropată sub pietrele aruncate asupra ei de sus. Între timp, Raymond al VI-lea este din nou excomunicat, pentru că nu s-a supus ordinelor legaţilor de a-i preda pe eretici pentru investigaţii. Acuzat în mod repetat că şi-a neglijat obligaţia de a-şi curăţa domeniile de eretici, Raymond al VI-lea nu se poate apăra de noile acuzaţii de erezie care i se aduc, aşa că în primăvara lui 1211, după o confruntare aprinsă cu episcopul de Toulouse, îl alungă pe prelat din oraş. Din acest moment, un atac direct asupra domeniilor stăpînite de Raymond pare inevitabil şi în vara aceluiaşi an Simon de Montfort, sprijinit de cavalerii cruciaţi germani, asediază pentru scurt timp fortăreaţa Toulouse, însă fără succes. După retragerea sa, oraşul Toulouse este excomunicat, iar armata condusă de Simon este întărită cu forţe proaspete, formate din cruciaţi francezi şi germani. După un an de campanie susţinută, Simon supune cea mai mare parte a comitatului şi Raymond al VI-lea este încercuit la Toulouse, rămînînd numai cu castelul din Montauban.

Cuceririle lui Simon de Montfort îi amenințau acum direct pe vasalii din Languedoc ai regelui Pedro al II-lea de Aragon, motiv pentru care acesta ia orașul Toulouse sub protecția sa. Pedro al II-lea reușește pentru cîtva timp să-l convingă pe papa Inocențiu al III-lea că erezia lui Raymond al VI-lea și a altor nobili feudali din sud, ca vicontele de Béziers și contele de Foix, nu a fost încă dovedită. Papa încearcă să oprească luptele din Languedoc și să readucă acțiunea cruciată la țelul ei inițial: un război sfînt purtat împotriva necredincioșilor. Intențiile sale au fost însă zădărnicite de împotrivirea statornică a legaților săi extremiști, așa că papa s-a văzut nevoit să-și reformuleze poziția, încercînd să-l convingă pe regele Pedro că protectorii ereziei sînt mult mai periculoși decît ereticii înșiși. Regele Aragonului, consolidîndu-și poziția prin victoria obținută de creștini la Las Navas de Tolosa împotriva musulmanilor almohazi, decide să se alieze cu Raymond al VI-lea, cu conții de Foix și de Comminges și cu vicontele de Béarn, toți aceștia proaspăt acuzați că le-ar fi acordat protecție ereticilor cathari. În septembrie 1213, Simon de Montfort înfruntă totuși forțele alianței Toulouse – Aragon, deși efectivele sale erau mult inferioare celor ale adversarilor. Bătălia are loc în apropiere de Toulouse și, în carnagiul care a urmat, regele Pedro al Aragonului este ucis pe cîmpul de luptă, iar Raymond al VI-lea împreună cu fiul său fug și își găsesc adăpost la curtea regelui Ioan al Angliei.

În Conciliul ecumenic de la Roma din noiembrie 1213, Raymond al VI-lea este din nou acuzat că le-a oferit protecție ereticilor din ținuturile sale, astfel încît titlul și domeniul feudal care îi aparțineau îi sînt cedate lui Simon de Montfort. Fiul lui Raymond al VI-lea rămîne să moștenească doar marca Provence. Se părea că planurile papei Inocențiu de eradicare a catharismului din Languedoc vor fi realizate curînd de Simon de Montfort, care se duce la Paris pentru a fi învestit de regele Filip August cu titlurile dizgrațiatului Raymond al VI-lea și pentru a lua în stăpînire în mod oficial teritoriile acestuia. După nici un an, Languedoc-ul cunoaște o nouă izbucnire a ostilităților. Inocențiu al III-lea moare în vara lui 1216 și, în fervoarea unei renașteri a patriotismului occitan, Raymond al VI-lea și fiul acestuia încep recucerirea ținutului, cu ajutorul aragonezilor și al nobililor feudali aliați din comitatele Foix și Comminges. În septembrie 1217, el se întoarce în Toulouse, unde este primit cu ovații de cetățenii săi, și respinge primele atacuri violente ale lui Simon de Montfort. După aceasta, în îndelungatul asediu asupra orașului Toulouse, Simon de Montfort, deja excomunicat de conducătorul de odinioară al cruciadei, Arnold Aimery, se lansează într-o serie de atacuri puternice asupra orașului. Se spune chiar că și-ar fi declarat intenția de a-l arde din temelii. Însă într-una din contraofensivele pornite de cei din Toulouse este izbit de o piatră aruncată dintr-o catapultă și, conform cuvintelor din *La Chanson de la Croisade Albigeoise*, cade mort, „însîngerat și palid"[7]. Fiul lui Simon, Amaury, continuă asediul încă patru săptămîni, retrăgîndu-se în cele din urmă la Carcassonne, iar în următorii zece ani va pierde toate teritoriile dobîndite de tatăl său în prima fază a cruciadei albigenze.

Noul papă, Honorius al III-lea, cheamă fără contenire la o nouă cruciadă albigenză şi face repetate apeluri la regele Filip August pentru a-l convinge să intervină. Cu excepţia unui scurt asediu asupra oraşului Toulouse, asediu lansat de armata regelui Franţei în anul 1219, de data aceasta vechea casă nobilă de Toulouse este cea care trece la ofensivă în Languedoc. Raymond al VI-lea moare în 1222, dar pînă atunci el reuşeşte să recupereze o mare parte din domeniile ce-i aparţineau. La moartea lui, nu s-a permis ca trupul să-i fie îngropat într-un cimitir creştin. În 1224 fiul său, Raymond al VII-lea, izbîndeşte în cele din urmă să-l alunge pe Amaury de Montfort din Carcassonne şi Languedoc. La cincisprezece ani după ce Béziers şi Carcassonne căzuseră în mîinile cruciaţilor şi după ce vicontele Raymond-Roger murise în prizonierat, fiul său, Raymond Trencavel, reintră în posesia titlului de „viconte de Béziers, Carcassonne, Razès şi Albi". Apoi, după numai doi ani, Raymond Trencavel este alungat din nou de pe domeniile pe care abia le recăpătase, de către regele Franţei Ludovic al VIII-lea. Raymond Trencavel este nevoit să fugă în Aragon, iar domeniile casei de Trencavel trec în posesia coroanei franceze.

În 1225, la Conciliul de la Bourges, încercările lui Raymond al VII-lea de a se reconcilia cu Biserica eşuează, datorită îngrijorării catolicilor cu privire la persistenţa catharismului în Languedoc. În 1226 Raymond este declarat eretic, pămînturile îi sînt confiscate, iar el este excomunicat, împreună cu contele de Foix şi cu Raymond Trencavel. Amaury de Montfort renunţase la pretenţiile sale asupra comitatului Toulouse, iar Honorius al III-lea şi regele Ludovic al VIII-lea pun capăt cruciadei albigenze. În vara lui 1226 regele Ludovic, în fruntea unei armate puternice, pătrunde în sudul Franţei, cucereşte Avignon-ul şi ocupă o mare parte din Languedoc, dar fără să atace cetatea Toulouse. După această campanie se întoarce în nord, unde va şi muri în cursul aceluiaşi an. Sub presiuni necontenite din partea vărului regelui, Humbert de Beaujeu, regent al teritoriilor ocupate, Raymond al VII-lea este forţat să încheie în 1229 Pacea de la Paris cu noul rege, Ludovic al IX-lea, şi în cele din urmă i se anulează excomunicarea. Pacea de la Paris a marcat sfîrşitul oficial al cruciadei albigenze. Raymond al VII-lea şi-a păstrat părţile de nord şi de vest ale comitatului Toulouse, fiind nevoit să cedeze o mare parte din domeniile sale fie regelui Franţei, fie Bisericii catolice. Se pune la punct şi o căsătorie între fiica lui Raymond şi unul dintre fraţii regelui, în nişte condiţii care au condus în anul 1271 la anexarea de către coroana franceză a întregii regiuni a Languedoc-ului.

Faza finală a cruciadei albigenze a fost dominată de politica de expansiune a coroanei franceze şi astfel, în mod paradoxal, dezvoltarea şi înăbuşirea mişcării cathare au pregătit terenul pentru unificarea nordului şi sudului Franţei, sub stăpînirea regilor Capeţieni. În plus, prin Pacea de la Paris Raymond al VII-lea a fost obligat să participe la urmărirea şi pedepsirea ereticilor de pe domeniile sale. Colaborarea sa cu regele Franţei, cu Biserica catolică şi cu noua armă a acesteia împotriva catharismului, Sfînta Inchiziţie, a continuat să fie una sporadică şi problematică.

Reprimare şi rezistenţă

Cruciada albigenză a distrus sau cel puţin a slăbit puterea multor nobili din sud, dintre care unii au fost chiar nevoiţi să devină *faidits* (rebeli), dar scopul ei principal, eradicarea catharismului, nu a fost nici pe departe atins. Mulţi dintre *perfecti* au fost arşi pe rug în urma unor procese şi judecăţi în masă, dar inconsecvenţele manifestate de cruciaţi nu au permis desfăşurarea unor persecuţii sistematice şi de durată asupra ereticilor cathari. Pe teritoriile ocupate de Simon de Montfort, catharii şi-au continuat activitatea în clandestinitate, iar mulţi dintre ei au fugit în Lombardia şi Aragon. Recucerirea comitatului Toulouse de către cei doi nobili Raymond după 1215 avea să determine revigorarea catharismului din Languedoc, conducînd la întoarcerea catharilor refugiaţi în timpul cruciadei în Catalonia şi Lombardia. Organizarea ecleziastică a catharilor a supravieţuit primei etape a cruciadei, care a fost şi cea mai distrugătoare, astfel că în 1225, ca urmare a efemerei reinstalări a lui Raymond Trencavel pe vechile sale domenii, un conciliu cathar a instituit o nouă episcopie la Razès. Reapariţia catharismului l-a determinat pe legatul pontifical Conrad din Porto să convoace un conciliu ecleziastic la Sens şi să le scrie conducătorilor prelaţi din Franţa pentru a-i anunţa despre activitatea episcopului cathar din Agen, Bartolomeu, apostolul dualismului moderat în Languedoc.

Ca urmare a Păcii de la Paris, situaţia religioasă în Languedoc se schimbase radical. În acelaşi an, Conciliul de la Toulouse le interzisese laicilor să posede vreun exemplar al Bibliei în limba vernaculară şi introdusese un jurămînt de credinţă faţă de Biserica catolică, care trebuia depus de două ori pe an de către locuitorii din Languedoc. Elaborarea în cadrul conciliului a decretelor împotriva ereticilor a condus la unele procese şi execuţii, însă pe ansamblu persecuţia a rămas sporadică, nesistematică, dacă nu cumva făcută fără tragere de inimă, iar catharii au fost în continuare protejaţi de o mare parte a nobilimii rurale din Languedoc. Însă în anul 1233, papa Grigore al IX-lea a instituit un tribunal mai eficient şi mai riguros, care avea sarcina să combată şi să înăbuşe erezia din Languedoc: Inchiziţia. În acea vreme, ultimul împărat din dinastia Hohenstaufen al Sfîntului Imperiu romano-german, Frederic al II-lea (1220-1250), care se autodenumise „Stăpînul Lumii", instituise deja legi pentru pedepsirea cu moartea a ereticilor incorigibili. În centrul Lombardiei, în Brescia, duşmănia dintre nobilii protectori ai catharilor şi inamicii lor a răbufnit în 1224. Adevărul este că, din pricina persecuţiei catharilor din Lombardia, s-au iscat adesea ciocniri militare şi izbucniri violente. Papa Honorius al III-lea a cerut cetăţilor lombarde să adopte şi ele legislaţia antieretică a împăratului Frederic al II-lea, dar s-a lovit de puternica împotrivire a unor oraşe ca Florenţa şi Verona. Atacul violent lansat de Inchiziţie asupra catharismului din Italia şi-a domolit în curînd tăria, apoi a slăbit şi mai mult ca urmare a apariţiei

unor noi neînţelegeri între papă şi împărat în problema Lombardiei, dar şi din pricina tulburărilor iscate în Italia de acest subiect.

În 1231, papa Grigore al IX-lea îl numeşte pe duhovnicul Sfintei Elisabeta a Ungariei, Conrad de Marburg, prim inchizitor papal în Germania, însă excesele flagrante comise de acesta în urmărirea şi prigonirea ereticilor l-au costat viaţa (1233). O altă figură faimoasă din perioada de început a Inchiziţiei a fost călugărul dominican Robert, poreclit *le bougre* (bulgarul), din cauza trecutului său cathar, sau „ciocanul ereticilor", fiindcă i-a condamnat pe mulţi dintre foştii săi coreligionari la ardere pe rug. Robert Bulgarul şi-a desfăşurat activitatea între 1233 şi 1239 în nordul Franţei şi în Flandra. Mathieu din Paris scrie că în anul 1238 el a făcut ca în Flandra să fie arşi pe rug cîteva mii de eretici[8]. Activitatea lui Robert Bulgarul ajunge la apogeu în anul 1239, la Mont-Aimé, cînd trimite la moarte 183 de *bulgri* în chip de „ofrandă înflăcărată pentru îmbunarea Domnului". Episcopul ereticilor le-a dat *consolamentum*-ul tuturor credincioşilor înainte de a fi ars o dată cu ei.

Persecuţiile au obligat Biserica cathară din nordul Franţei să se exileze în Lombardia, în timp ce în Languedoc dominicanii, cărora papa Grigore al IX-lea le încredinţase anchetarea ereziei, se confruntau cu o rezistenţă susţinută. Fondatorul ordinului dominicanilor, Sfîntul Dominic, se remarcase odinioară în lupta împotriva răspîndirii catharismului, iar Ordinul călugărilor predicatori înfiinţat de el, care primise aprobarea papei în 1217, a furnizat primii inchizitori în cadrul campaniei anticathare. În investigaţiile lor pe teritoriile suspectate de erezie, inchizitorii dominicani au declarat iniţial o lună de graţie, în decursul căreia toţi cei care îşi mărturiseau credinţa eretică erau absolviţi de pedeapsă, însă trebuiau să dezvăluie identitatea altor eretici sau a celor care îi protejau. Perioada de graţie a fost urmată de judecarea suspecţilor în cadrul unor procese secrete, unde cei care îşi mărturiseau vinovăţia erau supuşi unor penitenţe diverse, pe cînd cei care păreau nesinceri sau cei care nu vroiau să abjure puteau fi aruncaţi în închisoare sau deferiţi autorităţilor laice pentru a fi arşi pe rug. Nici măcar ereticii morţi nu scăpau de braţul Inchiziţiei: dacă erezia lor era dezvăluită postum, ei erau dezgropaţi, cadavrele le erau tîrîte pe străzi şi apoi arse.

Încă de la început activitatea inchizitorială a dominicanilor a fost inevitabil stînjenită de reacţia ostilă a întregii populaţii din Languedoc. În anul 1234, Raymond al VII-lea se plîngea papei Grigore al IX-lea de excesele inchizitorilor. Începerea anchetelor inchizitoriale în oraşele din Languedoc a dus la un conflict prelungit în Narbonne şi la expulzarea temporară a dominicanilor din Toulouse la sfîrşitul anului 1235, cînd Raymond al VII-lea a fost din nou excomunicat. Papa Grigore al IX-lea a început curînd negocierile cu Raymond, pentru ca acesta să accepte reîntoarcerea dominicanilor. Aceştia au revenit în Toulouse în 1236 pentru a-i descoperi şi condamna pe eretici. Activitatea Inchiziţiei a fost însă afectată şi de accentuarea neînţelegerilor dintre papă şi împăratul Frederic al II-lea al Germaniei, ca urmare a încercărilor acestuia din urmă de a-şi extinde autoritatea imperială

asupra Lombardiei, încercări care intrau în conflict direct cu interesele pontificale din nordul Italiei. În 1237 papa Grigore al IX-lea, care peste doi ani îl va excomunica pe Frederic al II-lea, avea o nevoie disperată de aliaţi. Raymond negociază cu el anularea propriei excomunicări şi suspendarea temporară a anchetelor inchizitoriale în Toulouse, suspendare care urma să ţină încă trei ani. Ceea ce nu a putut negocia contele de Toulouse a fost eliminarea călugărilor dominicani din rîndul inchizitorilor din Languedoc şi înmormîntarea trupului tatălui său într-o groapă sfinţită.

Confruntarea dintre papă şi împăratul german ajunge la un punct culminant în 1240-1241, cînd, după ce recucerise temporar Ierusalimul în numele creştinătăţii, Frederic al II-lea ameninţa Roma în mod direct. În acelaşi timp, Raymond Trencavel, deposedat de bunuri şi titlu din pricina îndelungatei asocieri a familiei sale cu erezia cathară, încearcă să-şi recucerească domeniile din Razès şi Carcassonne, vechi adăposturi ale catharilor. El a condus iniţial un mic grup de cavaleri din Aragon, dar, după ce a fost primit cu ovaţii şi entuziasm în Razès, i s-au alăturat mulţi rebeli de viţă mai puţin nobilă, cu care a început asediul cetăţii Carcassonne. Asediul a încetat o dată cu venirea trupelor regale franceze, din acel moment Raymond Trencavel devenind el însuşi cel asediat la Montréal, în Razès. Din fericire pentru el, Raymond de Toulouse a reuşit să acţioneze ca intermediar pentru a-i asigura retragerea în siguranţă înspre Aragon.

În următorul an, Raymond al VII-lea se implică în organizarea unei coaliţii antifranceze împreună cu regele Angliei, Henric al III-lea, şi cu contele de La Marche, Hugo de Lusignan. În încercarea sa de a modifica acordul încheiat la Paris în 1229, Raymond al VII-lea a fost sprijinit de mulţi nobili feudali din sud, care i s-au alăturat la pregătirile de război. Printre aceşti nobili se aflau şi aliaţi tradiţionali precum Raymond Trencavel şi conţii de Comminges şi de Foix. Războiul împotriva armatelor franceze a izbucnit la începutul verii lui 1242, însă coaliţia a suferit cîteva eşecuri imediate: pe 20 iulie, regele Henric a fost învins la Taillebourg de regele francez Ludovic şi s-a retras în Aquitania, teritoriu aflat în stăpînirea Angliei, în timp ce contele Hugo a capitulat după o lună de la înfrîngerea englezilor. Raymond de Toulouse, care fusese excomunicat în timp ce îşi desfăşura campania militară, traversează regiunea Languedoc pînă la Narbonne şi adună populaţia să lupte pentru cauza sa; ca urmare a căderii coaliţiei şi a dezertărilor tot mai numeroase din rîndurile armatei sale, se vede însă nevoit să capituleze în toamnă. La începutul anului 1243 se încheie pacea, iar Raymond îşi asumă din nou obligaţia de a stîrpi erezia de pe domeniile sale.

Expediţia militară a lui Raymond Trencavel din 1240 a fost urmată de persecutarea nobililor care l-au sprijinit, iar războiul în care s-a implicat şi a capitulat Raymond al VII-lea a decimat puterea protectorilor tradiţionali ai catharilor, nobilii locali din sudul Franţei. Cîţiva dintre ei, printre care şi Raymond Trencavel, au pornit înspre Egipt alături de regele Ludovic, în cruciada lansată de acesta în anul 1248; ulterior, Raymond a fost recompensat cu unele din teritoriile sale strămoşeşti.

Raymond al VII-lea a încercat să slujească drept intermediar între Frederic al II-lea şi noul papă, Inocenţiu al IV-lea, care îi revocase ultima excomunicare, însă tentativa lui a eşuat, tabăra lui Frederic ajungînd să-l declare pe Inocenţiu al IV-lea un fel de Antihrist pontifical şi susţinînd că valoarea numerică a numelui *Innocentius papa* este de 666; papa, la rîndul său, şi-a identificat adversarul imperial cu fiara din Apocalipsă, iar în anul 1245 l-a declarat detronat şi suspect de erezie, cerînd o cruciadă în Germania împotriva lui Frederic.

Între timp, în anul 1241 Inchiziţia îşi reîncepuse activitatea în Languedoc cu forţe noi, în ciuda nestinsei duşmănii dintre Raymond de Toulouse şi călugării dominicani. Totuşi, chiar de la începuturile activităţii lor, inchizitorii au fost expuşi la represalii: în timp ce contele de Toulouse se pregătea de război împotriva Franţei, în mai 1242 aşa-numiţii *faidits* din fortăreaţa cathară Montségur au masacrat „echipa" inchizitorilor William Arnold şi Stephen de St. Thibery. Aşa cum se întîmplase şi în 1208, la uciderea legatului papei, Pierre de Castelnau, represaliile împotriva acestor *faidits* aveau să determine consecinţe grave pentru mişcarea cathară din Languedoc.

Căderea cetăţii Montségur

Impozantul castel din Montségur era plasat în nord, la poalele munţilor Pirinei, în comitatul Foix. Proprietarul castelului era Raymond de Pereille, el însuşi acuzat de erezie în 1237. Aflat într-o poziţie inexpugnabilă, castelul reprezentase mult timp un refugiu sigur pentru catharii persecutaţi, în special în timpul operaţiunilor de reprimare a catharismului, începute în Languedoc după încheierea Păcii de la Paris din 1229. În 1232, episcopul cathar al cetăţii Toulouse, Guilhabert de Castres, împreună cu episcopul eretic de Agen, Tento I, îşi mută scaunele episcopale la Montségur, care devine astfel centrul mişcării cathare. Aici *perfecti* cathari îşi defăşurau slujbele lor religioase şi acordau *consolamentum*-ul credincioşilor verificaţi sau celor aflaţi pe patul de moarte. Paza era asigurată de o puternică garnizoană, alcătuită din *faidits* şi întărită ulterior de alţi rebeli, adunaţi aici după eşecul campaniei militare a lui Trencavel din anul 1240. Comandantul castelului era ginerele lui Raymond de Pereille, un *faidit* pe nume Pierre Roger de Mirapoix, care păstra, se pare, legătura şi cu alţi răzvrătiţi ce se opuneau activ prezenţei francezilor în Languedoc, de pildă seneşalul lui Raymond al VII-lea de la Avignotet, Raymond de Alfaro.

În miezul agitaţiei iscate de aşteptata ofensivă a lui Raymond al VII-lea împotriva Franţei, Raymond de Alfaro îl anunţă pe comandantul cetăţii Montségur de sosirea la castelul din Avignotet a unui grup condus de doi inchizitori faimoşi şi extrem de temuţi, dominicanul William Arnold şi franciscanul Stephen de St. Thibery. Pierre Roger trimite un grup înarmat la Avignotet. Membrii acestui grup sînt lăsaţi să pătrundă în castel, unde îi ucid pe cei doi inchizitori şi pe cei nouă însoţitori ai lor,

dar nu reuşesc să-i aducă lui Pierre Roger craniul lui William Arnold, din care acesta intenţiona să-şi facă o cupă pentru vin.

La fel ca în cazul uciderii lui Pierre de Castelnau, petrecută în 1207, s-au auzit voci care au sugerat că în crimele de la Avignotet ar fi implicat şi contele de Toulouse, însă este greu de crezut că Raymond ar fi riscat să comită o crimă atît de flagrantă, periclitîndu-şi astfel poziţia chiar înainte de începerea războiului cu Franţa, cînd era în căutare de aliaţi. Pe de altă parte, moartea inchizitorilor a fost primită cu bucurie de locuitorii Languedoc-ului, într-un moment în care aceştia aşteptau cu mare nerăbdare iminentul conflict cu Franţa. În acest timp, călugării dominicani au cerut papei Inocenţiu al IV-lea permisiunea de a părăsi regiunea Midi. A urmat înfrîngerea coaliţiei antifranceze, care a pecetluit soarta cetăţii Montségur. La cîteva luni după încheierea păcii dintre regele Ludovic şi Raymond de Toulouse, cetatea a fost asediată de seneşalul regal din Carcassonne. Aşezat pe un platou înalt, într-o poziţie aproape inexpugnabilă, castelul din Montségur nu era în nici un caz o ţintă uşoară, aşa că seneşalul s-a pregătit pentru un asediu lung şi obositor. Chiar şi după începerea asediului, atacatorii nu au putut împiedica introducerea în castel a proviziilor sau a mesajelor transmise de alte comunităţi cathare. Un episcop cathar din Cremona i-a oferit la un moment dat lui Bertrand Marty, urmaşul lui Guilhabert de Castres pe scaunul episcopal din Toulouse, un adăpost sigur în Lombardia, însă Bertrand a preferat să rămînă la Montségur.

Zvonurile conform cărora contele de Toulouse va veni să-i salveze pe asediaţi erau cu totul nefondate. Pe atunci, acesta încerca să îi împace pe Frederic al II-lea şi pe papa Inocenţiu al IV-lea. Nu s-a materializat nici speranţa unui ajutor din partea mercenarilor. După nouă luni, starea asediaţilor cathari şi a apărătorilor *faidits* ai cetăţii devenise insuportabilă, aşa că Raymond de Pereille şi Pierre Roger au început să negocieze. Faimoasa comoară a catharilor fusese deja mutată pe ascuns din Montségur, probabil împreună cu scrierile secrete ale sectei. Conform condiţiilor de capitulare asupra cărora au convenit cele două părţi, apărătorilor garnizoanei li se garanta amnistia şi li se permitea să plece de la castel, însă erau obligaţi să facă mărturisiri în faţa inchizitorilor. Catharilor *perfecti* li s-a dat voie să aleagă între abjurare şi arderea pe rug, iar în timpul negocierilor, în jur de douăzeci de oameni au primit *consolamentum*-ul şi au ales „botezul prin foc". În momentul intrării în vigoare a acordului de capitulare, trei sau patru *perfecti* au întreprins o îndrăzneaţă evadare, posibil legată de salvarea „comorii" secrete a catharilor. În cetate au rămas peste două sute de *perfecti*, printre care, pe lîngă episcopul de Toulouse, se mai afla şi Raymond Aguilher, episcopul de Razès. Aceştia au fost daţi cu toţii pradă flăcărilor, după toate probabilităţile în oraşul Bram, deşi conform tradiţiei orale această ardere în masă ar fi avut loc la poalele muntelui, într-un loc numit acum „Cîmpia celor arşi de vii".

Chiar dacă nu au reprezentat lovitura de graţie a catolicilor, căderea cetăţii Montségur şi apoi arderea unui mare număr de membri ai elitei cathare au afectat

puternic erezia din Languedoc. Ocuparea ultimei fortăreţe cathare a fost urmată în această provincie de campanii inchizitoriale la scară largă pe tot parcursul anilor 1245-1246, campanii dirijate din noile centre ale Inchiziţiei catolice, Toulouse şi Carcassonne. De data aceasta, funcţionarii lui Raymond al VII-lea s-au arătat mult mai dornici să-i ajute pe inchizitori, iar contele însuşi, după o perioadă în care cel puţin amînase şi împiedicase persecutarea în masă a catharilor din comitatul său, ajunge să ordone arderea a optzeci de eretici la Agen. Acest fapt se petrece în 1249, chiar în anul morţii contelui de Toulouse. În ciuda rîvnei sale tîrzii, Raymond al VII-lea nu a reuşit să-i asigure tatălui său o înmormîntare creştinească, iar coşciugul acestuia a rămas îngropat în apropierea zidurilor aşezămîntului Cavalerilor Ioaniţi, dincolo de marginea oraşului Toulouse.

În 1237 Inchiziţia pătrunsese deja într-unul din principalele locuri de refugiu ale catharilor persecutaţi: domeniile vicontelui Arnold de Castelbo, aflate în Catalonia, în sudul Pirineilor. Vicontele era un puternic apărător al catharilor, iar cînd fiica sa Ermessinda, ea însăşi o credincioasă cathară, s-a căsătorit cu Bernard al II-lea de Foix, catharii şi-au putut desfăşura activităţile absolut nestingheriţi. În 1237, călugării dominicani îşi încep însă anchetele şi pe teritoriul vicontelui de Castelbo, obţinînd arestarea a patruzeci şi cinci de eretici, precum şi deshumarea şi arderea coreligionarilor lor decedaţi, devenite deja uzuale[9].

Din cauza acţiunilor Inchiziţiei din Catalonia şi Aragon, mulţi cathari au fost nevoiţi să fugă în Lombardia, unde confruntarea neîncetată dintre papalitate şi dinastia imperială de Hohenstaufen nu permitea organizarea unei campanii de anchete sistematice. După *Summa* inchizitorului Ranieri Sacconi, în jurul anului 1250, numărul catharilor *perfecti* din cadrul vechilor Biserici din Albi, Toulouse şi Carcassonne, împreună cu cea din Agen, care fusese „distrusă aproape cu totul", depăşea cifra de două sute. Cam tot atîţia eretici fuseseră arşi de autorităţile Bisericii catolice după căderea cetăţii Montségur. Pentru a putea face o comparaţie, numărul de *perfecti* cathari existenţi în Italia (incluzîndu-i aici şi pe cei aparţinînd Bisericilor din nordul Franţei, aflaţi în exil) mai era încă de aproximativ 2550.

Cucerirea fortăreţei Montségur a marcat începutul declinului real al catharismului din Languedoc. În pofida rezistenţei ocazionale la anchetele desfăşurate de autorităţile ecleziastice şi a neînţelegerilor dintre papa Inocenţiu al IV-lea şi inchizitorii din Languedoc (neînţelegeri care între anii 1249 şi 1255 au dus la o scurtă întrerupere a activităţii inchizitorilor dominicani în această zonă), catharismul a fost forţat să devină în mare măsură o mişcare religioasă clandestină. Călătoriile misionare ale catharilor *perfecti* au devenit extrem de periculoase pentru ei, deşi aceştia renunţaseră deja la mantiile negre specifice, înlocuindu-le cu o centură neagră pusă direct pe corp. Centrul dualismului occidental se deplasase în Lombardia, în timp ce proiectele unei cruciade a papalităţii împotriva mişcării dualiste din Balcani s-au dovedit zadarnice.

Roma şi erezia din Balcani

Pe lîngă cei 2.550 de *perfecti* cathari din apusul Europei, Ranieri Sacconi a calculat că mai existau vreo 500 în Răsărit, în Bisericile dualiste ale grecilor, Sclavoniei, Filadelfiei, Bulgariei şi Drugunthiei, iar Biserica latină din Constantinopol număra ceva mai puţin de cincizeci de *perfecti*. În timpul Conciliului antibogomil din 1211, bogomilii au fost acuzaţi că practică „slujbe tainice necurate, cum sînt ritualurile păgîne ale elenilor", iar activitatea neîntreruptă a acestor eretici în Anatolia şi Constantinopol l-a determinat pe patriarhul Germanus (1220-1240) să-i avertizeze pe locuitorii Constantinopolului asupra pericolului reprezentat de „misterele întunecate" ale „satanicei erezii bogomile". De la reşedinţa sa din Niceea, patriarhul a trimis în capitala imperiului o enciclică ce trebuia să fie citită în Biserici duminicile şi în zilele de sărbătoare. În această enciclică, el dezaproba erezia bogomilă, numind-o „o năpîrcă veninoasă care infectează şi roade trupul Bisericii ortodoxe"[10].

Este evident că măsurile luate în Conciliul din 1211 nu au reuşit să distrugă *Ecclesia Bulgariae*. Papa Grigore al IX-lea a ajuns să-l acuze chiar pe ţarul bulgar Ivan Asan al II-lea (1218-1241) că îi adăposteşte pe eretici pe teritoriile sale. Spre furia papei, Ivan Asan hotărîse să scoată Biserica ortodoxă bulgară de sub tutela Bisericii de la Roma, iar în 1235, cînd era cel mai puternic monarh din Balcani, a ameninţat direct regatul latin al Ierusalimului. După ce tocmai stîrnise Inchiziţia asupra ereticilor din Languedoc, papa Grigore al IX-lea îl convinge pe regele Ungariei, Bela al IV-lea, să pornească o cruciadă asupra Imperiului bulgar, unde, după spusele papei, întreg teritoriul era „infectat" de eretici[11]. Bela al IV-lea a acceptat rolul de apărător al credinţei şi papa i-a lăudat hotărîrea de a se pune în fruntea unei cruciade împotriva „naţiunii hulitoare, a ereticilor şi schismaticilor stăpîniţi de Ivan Asan al II-lea"[12]. Regele Bela a început să organizeze o armată în Ungaria, însă cruciada, concepută de Grigore al IX-lea ca un fel de nou „război sfînt" împotriva ereticilor, a fost zădărnicită de acţiunile diplomatice ale ţarului bulgar.

Dacă această cruciadă împotriva Imperiului bulgar nu a ajuns să fie pusă în practică, papalitatea a reuşit în schimb să strîngă armatele ungare pentru o cruciadă împotriva ereziei din Bosnia. Reconcilierea liderului bosniac Kulin cu Roma, petrecută în 1203, împiedicase proiectata intervenţie militară a regelui maghiar Henric, fiindcă – pentru a cita cuvintele lui F. Rački – Biserica catolică „nu a găsit în Kulin un Raymond al Bosniei şi nici în regele Henric un Simon de Montfort"[13]. În 1211, episcopul de Bosnia raportase deja o prezenţă masivă a ereziei patarine în teritoriul său, iar prin 1225, papa Honorius al II-lea îl îndeamnă pe arhiepiscopul ungur de Kalocsa, pe numele său Ugrin, să ia imediat măsuri pentru a împiedica răspîndirea ereziei în Bosnia. Conform scrisorii lui Conrad de Porto, scrisă în 1223, în acţiunile întreprinse de catharii din Languedoc a fost implicat un antipapă

dualist, apărut în Balcanii vestici (după toate probabilităţile, acesta era episcopul *Ecclesiae Sclavoniae*). Cruciada împotriva Bosniei, planificată să aibă loc în 1227 sub conducerea prinţului bizantin Ioan Anghelos, nu a mai avut însă loc, deşi arhiepiscopul Ugrin îi plătise deja prinţului 200 de mărci[14].

Cruciada împotriva Bosniei se porneşte totuşi în anul 1235, deşi cu doi ani înainte banul bosniac Ninoslav călcase pe urmele banului Kulin şi renunţase public la înclinaţiile sale eretice, acceptînd credinţa catolică şi angajîndu-se să-i persecute pe ereticii din ţara sa. Din cîte se pare, această abjurare fusese una pur formală, căci în 1235 papa Grigore al IX-lea a promis privilegii cruciaţilor care plecau să lupte cu ereticii din „Sclavonia", după care o armată cruciată condusă de Coloman, ducele Croaţiei şi fiul regelui ungur, pe nume Andrei, invadează Bosnia. Cruciada i-a unit imediat pe toţi nobilii bosniaci, atît împotriva Romei, cît şi a Ungariei, astfel că în 1236 papa se referă la un prinţ bosniac şi la mama sa ca la singurii buni catolici din Bosnia, care, în mijlocul nobilimii bosniace infectate de erezie, sînt precum „crinii printre mărăcini". Modul în care s-a desfăşurat cruciada nu ne este prea cunoscut, însă ştim că în 1238 Grigore al IX-lea se declară victorios şi hotărăşte să ridice o Biserică catolică la Vrhbosna (astăzi Sarajevo), în teritoriile cucerite din centrul Bosniei. Merită să amintim că, asemenea cruciadei albigenze, cruciada împotriva Bosniei s-a transformat rapid într-un război de cucerire, numai că, deşi a pierdut în faţa ungurilor domeniile pe care le deţinea, banul Ninoslav şi-a păstrat cîteva părţi din banat. Pe la sfîrşitul anului 1238, papa declară că Ninoslav a căzut din nou în erezie şi îi cere ducelui Coloman să-i persecute pe ereticii din Bosnia. După un an, în Bosnia sînt trimişi călugări dominicani pentru a combate erezia. Persecuţiile s-au limitat la perimetrul ocupat de unguri în Bosnia şi nu au durat mai mult de trei ani, deoarece în anul 1241 Ungaria are de suferit de pe urma unei invazii nimicitoare a tătarilor, iar ambii luptători cruciaţi ai Romei, arhiepiscopul Ugrin şi ducele croat Coloman, sînt ucişi pe cîmpul de luptă.

Cruciaţii unguri sînt obligaţi să se retragă de pe teritoriile bosniace pe care le ocupaseră, astfel încît, după cîte se pare, cruciada n-a reuşit decît să sporească sentimentele anticatolice din Bosnia. În 1246, papa Inocenţiu al IV-lea începe unele tratative pentru a trece dioceza bosniacă în subordinea arhiepiscopiei de la Kalocsa şi apelează atît la noul arhiepiscop, cît şi la regele ungur Bela al IV-lea, pentru a începe o nouă cruciadă împotriva ereticilor din Bosnia. Un an mai tîrziu, Inocenţiu al IV-lea aduce laude arhiepiscopului de Kalocsa, care – cu multă vărsare de sînge şi cu neînchipuite cheltuieli – s-a străduit să stîrpească erezia în al cărei păcat Biserica bosniacă se prăbuşise cu totul. Papa a afirmat că fuseseră cucerite mari teritorii din Bosnia şi că mulţi eretici fuseseră surghiuniţi, dar că fortificaţiile catolice nu mai puteau rezista mult timp atacurilor eretice. Se ştiu încă prea puţine despre desfăşurarea cruciadei din Bosnia[15], dar este evident că, în timp ce provincia Languedoc fusese în cele din urmă supusă de Inchiziţie, cruciada din Bosnia a eşuat. În martie 1248, ea este întreruptă brusc de către papă, deoarece Ninoslav îşi

reafirmă credinţa catolică şi susţine că îi protejase pe eretici numai pentru a-i avea ca aliaţi în faţa pericolului invaziilor străine.

Manevrele diplomatice ale lui Ninoslav au reuşit să reducă pentru o vreme presiunile exercitate de Ungaria şi de catolici asupra Bosniei, unde situaţia religioasă rămîne extrem de ambiguă. Una dintre caracteristicile generale specifice ale societăţii medievale din Bosnia era toleranţa religioasă, motiv pentru care obiceiurile şi credinţele păgîne au coexistat alături de practicile eretice şi cele creştine şi chiar amestecate cu acestea. Atunci cînd sursele catolice ale vremii se referă la „erezia" din Bosnia, nu este întotdeauna clar dacă ele fac aluzie la credinţele eretice recunoscute, cum este bogomilismul, la amestecul de credinţe păgîne şi creştine sau la practicile neortodoxe ale creştinilor bosniaci. Sigur este totuşi că amintitele cruciade ale ungurilor au fost îndreptate împotriva mişcării dualiste din Bosnia şi Dalmaţia, unde, conform mărturiei unui abate dominican pe nume Suibert[16], *Ecclesia Sclavoniae* era foarte activă şi unde multe suflete au fost nenorocite de „greşelile eretice".

Declinul mişcării cathare

După moartea lui Raymond al VII-lea, domeniul lui a fost moştenit de fiica sa, Jeanne, şi de soţul acesteia, Alphonse de Poitiers, care venea din familia regală a Capeţienilor. În 1270, ei mor fără să lase urmaşi, iar domeniul intră în componenţa regatului Franţei. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, Inchiziţia îşi perfecţionează sistemul de represiune, îmbogăţindu-şi procedura prin introducerea în 1252 a folosirii autorizate şi reglementate a torturii. Tortura va fi aplicată în acest regim de legalitate mai întîi în Italia şi apoi în Franţa. În Languedoc, din pricina creşterii neîncetate a numărului anchetelor inchizitoriale, tot mai mulţi *perfecti* şi credincioşi cathari părăsesc regiunea şi se refugiază în mult mai sigura Italie. Nu după mult timp însă, şi şansele de supravieţuire în Lombardia se diminuează radical.

Catharii italieni profitaseră mult timp de conflictul dintre papă şi casa imperială de Hohenstaufen, conflict care a durat din 1236 pînă în 1268 şi a cărui reflectare a constituit-o divizarea politică dintre guelfi şi ghibelini. În pofida legilor aspre emise împotriva ereticilor şi a denunţării ereticilor din Milano, Frederic al II-lea era departe de a fi un „ciocan al ereticilor", cu toate că s-a folosit de problema ereziei în războiul său propagandistic împotriva autorităţii papale. Oraşele din Lombardia, care au jucat un rol de seamă în conflictul dintre papă şi împărat, n-au asistat decît rareori la punerea în aplicare a legilor sale antiereticе. În acelaşi timp, papa, care se lupta pentru a cuceri aliaţi în Lombardia, nu a riscat nici el să ceară pedepsirea pe scară largă a ereziei existente aici.

Catharii au fost adesea asociaţi cu partidul ghibelinilor. Ca şi în Languedoc, în Lombardia protectorii cel mai des întîlniţi erau nobilii de ţară. Soarta catharismului în Italia va lua totuşi o întorsătură nefavorabilă pentru eretici în urma încheierii

dramatice a bătăliei dintre papalitate şi dinastia de Hohenstaufen. Frederic al II-lea moare în 1250, iar succesorul său la tronul Germaniei, Conrad al IV-lea, continuă lupta împotriva celui mai mare adversar al „vulturaşului de Hohenstaufen", papa Inocenţiu al IV-lea. După patru ani moare şi noul împărat, nu înainte de a fi excomunicat de către papă. Atît fiul său Conradin, cît şi Manfred, fiul nelegitim al lui Frederic, sînt ucişi în luptele purtate împotriva unui apărător al facţiunii guelfilor, Carol de Anjou. O dată cu prăbuşirea dinastiei Hohenstaufen, partidul papei cîştigă inevitabil înfruntarea şi, pînă la sfîrşitul secolului, Inchiziţia va ajunge să acţioneze în mai toate oraşele din zonă. Deşi catharii italieni şi-au păstrat cîţiva dintre protectorii pe care îi aveau şi uneori au avut şi posibilitatea să lupte împotriva persecuţiilor, şirul de procese intentate ereticilor (chiar dacă nu au fost niciodată atît de radicale ca în Languedoc) slăbesc încetul cu încetul forţele sectei. Totuşi, aşa cum se întîmplase şi în Languedoc, lovitura cea mai puternică pe care au primit-o catharii din Italia a fost atacul asupra unui centru important al sectei, aflat în castelul Sirmione, lîngă lacul Garda, atac urmat de arderea în public a 178 de *perfecti* luaţi prizonieri. Printre cei arşi aici s-a aflat şi ultimul episcop recunoscut al oraşului Toulouse.

Înspre sfîrşitul secolului al XIII-lea, în timp ce în Bologna procesele ereticilor se ţineau lanţ, un *perfectus* cathar pe nume Pierre Autier se întoarce în Languedoc şi provoacă o scurtă renaştere a catharismului, concentrată în principal în comitatul Foix. Înfruntîndu-i pe anchetatorii experimentaţi şi vigilenţi ai Inchiziţiei, care tocmai se lovise de o rezistenţă înnoită în Albi şi Carcassonne, Pierre Autier a reuşit să reînvie mişcarea cathară prin călătorii misionare secrete desfăşurate pe întreg teritoriul provinciei Languedoc. Activitatea sa a fost însă limitată în cea mai mare parte la predici ţinute în rîndul ţăranilor şi micilor meşteşugari. Inchiziţia a avut nevoie de cincisprezece ani pentru a reuşi să-l captureze pe acest ultim apostol cathar important, împreună cu tovarăşii săi. Pierre Autier a fost ars pe rug în 1311, în timp ce Guillaume Bélibaste, considerat de obicei ultimul *perfectus* cathar, a reuşit să fugă în Catalonia. Ulterior, a fost ademenit să se întoarcă în Languedoc, a fost trădat, dat pe mîna Inchiziţiei şi ars pe rug la Toulouse în 1321. Din însemnările lăsate de unul dintre ultimii mari adversari ai catharismului şi ereziei din Languedoc, inchizitorul Bernard Gui, aflăm că între 1308 şi 1323 au fost pronunţate 930 de sentinţe împotriva ereticilor, dintre care 42 au fost de condamnare la moarte. Ultimul episcop eretic cunoscut din apusul Europei a fost prins în Italia, în 1321. După această dată, comunităţi eretice au mai supravieţuit sporadic în zonele îndepărtate din munţii Alpi şi Pirinei, iar în timpul domniei regelui Frederico al III-lea de Aragon (1296-1337), unii cathari s-au refugiat în Sicilia.

Cu toate că dispariţia catharismului din Languedoc poate fi pusă în mare parte pe seama activităţii asidue a Inchiziţiei, declinul mişcării cathare a fost determinat şi de alţi factori, cum ar fi apariţia în catolicism a unor noi tendinţe spirituale, care se pare că au contracarat ispitele dualismului tradiţional al catharismului. În acelaşi

timp, începînd chiar din momentul în care ereticii din Orléans au fost acuzaţi că practică ritualuri necurate şi că îl adoră pe diavol, adică din 1022, tendinţa de a asocia erezia cu vrăjitoria a crescut tot mai mult, ducînd la amestecarea lor în procedurile inchizitoriale din secolul al XIV-lea. O dată cu demonizarea treptată a dualiştilor medievali şi cu identificarea de către creştini a ereziei cu vrăjitoria, dualismul cathar începe să joace un rol important chiar în formarea conceptului medieval de vrăjitorie, deoarece acuzaţiile aduse ereticilor aveau să fie ulterior transferate asupra vrăjitoarelor, despre care se susţinea că l-ar adora pe diavol. În documentele catolice ale vremii apar descrieri ale unor secte „luciferiene" în care ideile doctrinare ale dualismului tradiţional de tip bogomil-cathar, cu demiurgul rău al lumii materiale şi bunul Dumnezeu transcendent, apar într-o formă inversată. Aici Lucifer este venerat şi se aşteaptă ca el să se reîntoarcă în ceruri, în timp ce despre Mihael şi ceilalţi arhangheli se crede că, atunci cînd va veni vremea, vor fi aruncaţi în iad. Încă se mai discută dacă un astfel de dualism „de mîna stîngă" a existat cu adevărat, ca un produs derivat din formele decadente ale catharismului, sau dacă el a fost pur şi simplu elaborat de imaginaţia inchizitorilor[17]. Totuşi, impactul direct sau indirect al perspectivei cathare asupra unui Satan creator şi stăpîn al lumii materiale pare evident, în special în ceea ce priveşte formarea paradigmelor vrăjitoriei, paradigme care au fost elaborate ulterior, în timpul vestitei vînători de vrăjitoare (aceasta în ciuda faptului că respectivele modele paradigmatice reprezintă o răsturnare completă a dogmelor dualiste ce caracterizează Marea Erezie). Mai mult decît atît, chiar şi în procesele politice, cum a fost suprimarea Cavalerilor Templieri în 1307-1314, acuzaţiile au inclus un amestec curios de supoziţii legate de vrăjitorie şi de erezie, dintre care unele sînt evident similare cu acuzaţiile aduse anterior ereticilor cathari[18].

În spaţiul creştinătăţii apusene, învăţăturile dualiste ale catharismului înfrînt vor fi asimilate în cadrul noilor modele demonologice şi vrăjitoreşti. În schimb, în spaţiul balcanic, leagănul dualismului medieval, bogomilismul a mai rezistat încă cel puţin 150 de ani, diverse voci ale catolicismului continuînd să facă aluzii la un pontif dualist suprem care şi-ar avea reşedinţa în Balcani.

Un antipapă

În timpul reprimării catharismului de către Sfînta Inchiziţie, un motiv de permanentă îngrijorare pentru inchizitori l-a constituit activitatea Bisericilor bogomile din lumea balcano-bizantină. După cum reiese din numeroase documente ale catolicilor, inchizitorii erau convinşi nu numai de faptul că aceste comunităţi reprezentau Bisericile-mamă ale tuturor Bisericilor dualiste din vestul Europei, ci şi că dualiştii prigoniţi în Apus puteau să primească adăpost şi *consolamentum* în sînul Bisericilor dualiste răsăritene. Mai mult chiar, unii anchetatori catolici credeau în existenţa

unui misterios antipapă, un papă albigenz sau bogomil reprezentînd autoritatea supremă a dualiştilor, care îşi avea reşedinţa în Balcani. Cu toate că, din cîte se pare, numele de *„Papa Haereticorum"* dat lui Niketas, ereziarhul dualismului absolut, este de fapt o traducere eronată a grecescului *papas* (care însemna preot), unii cercetători au susţinut ideea că Bisericile dualiste din Evul Mediu aveau un conducător absolut şi că toată zona sudică a Europei era „împărţită în dioceze maniheiste ai căror episcopi jurau supunere unui papă maniheu stabilit în Bulgaria"[19].

În una din primele manifestări ale ereziei în Occident – activităţile ereticilor de la castelul Montfort, în anul 1028 –, reprezentantul acestora, Gerard, declarase: „Nu există nici un alt pontif decît numai Pontiful nostru, deşi el nu poartă tonsură preoţească şi nici un alt semn al sfinţeniei"[20]. Opinia generală este totuşi că Gerard făcea referire la Sfîntul Duh. În 1143, în cea dintîi mărturie clară asupra apariţiei catharismului în Köln, Eberwin din Steinfeld afirmă în apelul său către Sfîntul Bernard de Clairvaux că ereticii care îşi spuneau apostoli aveau propriul lor papă. Şi misticul calabrez Gioacchino da Fiore împărtăşea răspîndita credinţă în existenţa unui pontif eretic suprem.

Avertismentul din anul 1223 al cardinalului Conrad de Porto cu privire la apariţia în vestul Balcanilor a unui antipapă albigenz este cel mai probabil legat de episcopul eretic al *Ecclesiae Sclavoniae*.

În 1387, catharul Jacob Bech, membru al uneia din ultimele comunităţi dualiste din nordul Italiei (comunitate care a rămas în contact permanent cu *Ecclesia Sclavoniae*), confirmă înaintea propriului autodafe că dualiştii neagă autoritatea papei de la Roma şi că au propriul lor *Papa Major*[21]. Nu mai devreme de anul 1461, trei nobili eretici din Bosnia sînt trimişi la Roma şi, printre cele cincizeci de articole de credinţă eretice pe care le-au respins în faţa cardinalului Torquemada, descoperim şi credinţa că ereticii erau succesorii apostolilor şi că ereziarhul lor, „episcopul Bisericii", era adevăratul urmaş al lui Petru[22].

S-a discutat foarte mult despre posibilitatea ca mişcarea neomaniheistă medievală să fi avut un conducător absolut, similar cu acel *archegos* al maniheenilor, dar nu s-au găsit suficiente dovezi pentru a susţine această idee, fapt care arată încă o dată lipsa de informaţii clare legate de istoria internă a mişcării bogomile. Cu toate acestea, imaginea unui antipapă dualist cu scaunul pontifical în Balcani a rămas una esenţială pentru modul de percepere a ereziei de către catolici şi ea este reamintită chiar în secolul al XVII-lea de către Bossuet. De altfel, *Papa* Niketas, apostolul occidental al dualismului absolut, ajunge să întruchipeze imaginea acelui *„Antipape des Hérétiques Albigeois"*.

Iată de ce asocierea presupusului antipapă eretic cu Bosnia este puţin surprinzătoare. Ca urmare a victoriei finale a catolicismului asupra catharismului din Languedoc şi Lombardia, la începutul secolului al XIII-lea Bosnia devine pentru Roma un ţinut condamnat pe veci la erezie sau – după cuvintele papei Urban al V-lea (1362-1370) – „haznaua ereziei din toate colţurile lumii"[23].

Biserica bosniacă şi *Ecclesia Sclavoniae*

Între anii 1235 şi 1248, Bosnia a fost victima unor invazii pornite din motive politice şi religioase, însă prin forţa împrejurărilor şi prin abile mişcări politice banul Ninoslav a reuşit să devieze cursul a două cruciade pe care Biserica de la Roma le pornise împotriva Bosniei. Situaţia s-a schimbat după moartea banului, petrecută în 1250: Bosnia ajunge sub suzeranitatea directă a Ungariei şi este împărţită în regiuni administrative separate, numite banate. Prin urcarea pe tron a tînărului rege Ladislau (1272-1290), Ungaria însăşi trece printr-o perioadă de nesiguranţă şi de lupte interne, deloc favorabile supravegherii problemelor religioase din Bosnia. Cu toate acestea, papalitatea a continuat să adreseze cu insistenţă curţii regale a Ungariei îndemnuri de a lua măsuri împotriva ereziei bosniace. În 1280, mama regelui ungur, Elisabeta, îl asigură pe papa Nicolae al III-lea de intenţia sa de a prigoni ereticii de pe domeniile sale, în care era inclusă şi Bosnia, iar regele Ladislau ordonă el însuşi persecutarea diverselor secte religioase din regat, în special a celor din dioceza Bosniei. Dar dacă într-adevăr au fost luate unele măsuri, urmările lor rămîn necunoscute.

În 1282, cneazul ortodox al Serbiei, Stefan Dragutin, este nevoit să abdice, însă regele ungur îi încredinţează conducerea cîtorva banate importante ale Bosniei. Se crede că el este cel care i-a convertit pe ereticii din acest ţinut. Mai mult, Dragutin cere ajutor de la Roma împotriva ereticilor şi a protectorilor acestora şi, ca urmare a cererii sale, este trimisă o misiune de călugări franciscani însărcinaţi cu descoperirea şi nimicirea ereziei din vestul Balcanilor. Ginerele lui Dragutin, Stjepan Kotroman, un descendent al vechii familii a lui Ninoslav, stopează la începutul secolului al XIV-lea încercările nobililor croaţi de a ocupa în întregime teritoriile bosniace. Fiul său, Stjepan Kotromanić, de confesiune ortodoxă, este sprijinit de primul rege al Ungariei provenit din familia de Anjou, Carol I, şi reuşeşte treptat să ajungă la rangul de ban al Bosniei. El îşi extinde stăpînirea şi asupra Dalmaţiei, după care – profitînd de luptele interne ale sîrbilor – cucereşte în anul 1321 Hum-ul (astăzi Herţegovina), teritoriu stăpînit pînă atunci de sîrbi şi cu o populaţie predominant ortodoxă.

În epoca în care sub conducerea lui Kotromanić Bosnia devenea un stat balcanic puternic, pe scena religioasă de aici apare un nou factor de influenţă: Biserica bosniacă. Originile şi specificul acestei Biserici a Bosniei sînt încă destul de controversate, însă, conform unei teorii apărute recent şi împărtăşite de mulţi cercetători, ea a fost rezultatul unei transformări a mişcării bogomililor de pe teritoriul Bosniei – acea *Ecclesia Sclavoniae* de care pomenesc inchizitorii – într-o Biserică bosniacă naţională care în anul 1250 „ia locul catolicismului ca religie oficială"[24]. Această teorie a constituit subiectul unor critici constante care neagă

caracterul dualist al Bisericii din Bosnia, dar admit prezenţa unei mişcări dualiste în viaţa religioasă a Bosniei medievale, precum şi posibilele sale influenţe asupra Bisericii oficiale a ţării[25]. Teoria amintită susţine că Biserica din Bosnia a apărut ca reacţie la cruciadele ungare, dar că ea se baza şi pe unele mişcări monastice catolice existente aici la o dată anterioară şi că s-a dezvoltat independent de influenţele creştinismului din Răsărit şi din Apus. O altă ipoteză susţine ideea unei fuziuni între sistemul de organizare monastic al catolicilor, existent anterior în Bosnia, şi mişcarea dualistă din timpul cruciadei ungare, fuziune care a avut ca rezultat formarea acestei Biserici bazate pe ordinul monastic catolic de odinioară, dar avînd şi unele trăsături dualiste, mai ales în sistemul său teologic[26]. Cert este că, fiind creată într-un spaţiu de întîlnire a sferei de influenţă a Bisericii creştine occidentale cu cea a Bisericii răsăritene, bizantine, Biserica bosniacă a fost schismatică atît faţă de catolicism, cît şi faţă de ortodoxie, creîndu-şi propria ei structură ierarhică. Biserica bosniacă avea un conducător, *djed*, care avea în subordine mai mulţi ierarhi de ranguri inferioare : *gost*, *starac* şi *strojnik*. Membrii acestei Biserici bosniace au fost deseori numiţi patarini, nume folosit pentru catharii din Italia, iar uneori au fost asociaţi cu diverse credinţe şi practici neortodoxe sau păgîne. Aşa cum se întîmplă cu o mare parte din viaţa religioasă de pe teritoriul Bosniei, doctrina şi practicile Bisericii bosniace ne rămîn necunoscute. Cert este că membrii ei au fost acuzaţi de erezie de către Biserica de la Roma şi uneori şi de către Biserica ortodoxă sîrbă. Pentru observatorii catolici din Evul Mediu, Biserica Bosniei era o organizaţie religioasă dualistă. În tratatul *Europa* al papei Pius se spune despre ereticii bosniaci că trăiesc în mănăstiri şi că sînt „manihei", fiindcă cred în două principii, „unul bun, iar celălalt rău"[27]. Adevărul este că această Biserică a adoptat mai tîrziu un ritual slavon[28] care seamănă izbitor cu ritualul catharilor de la Lyon şi care a fost cu siguranţă adus în Bosnia de către sectanţii bogomili. Cîteva dintre practicile religioase atribuite în diverse momente membrilor Bisericii bosniace, cum ar fi respingerea cultului icoanelor şi al crucii sau interzicerea legămintelor religioase, trădează cu certitudine influenţe ale dualismului ; în ansamblu însă, sistemul de organizare, ritualul religios şi dogmele cunoscute ale acestei Biserici se deosebesc de cele ale Bisericilor dualiste tradiţionale. Cu toate acestea, mişcarea dualistă din Bosnia s-a bucurat de un bun renume în rîndurile membrilor mişcării cathare din Occident, iar în 1325 papa Ioan al XXII-lea a declarat că mulţi cathari se adună în Bosnia, fiindcă acest ţinut este considerat de unii un fel de Pămînt al făgăduinţei dualist[29]. Ultimele comunităţi cathare din Piemont şi-au păstrat legăturile cu Bosnia, iar erezia lor a fost numită „credinţa ereticilor din Bosnia". Adevărul este că mişcarea dualistă din acest teritoriu a rezistat mai mult decît catharismul apusean, ba chiar şi decît comunităţile bogomile din Răsărit. Totuşi, asocierea acesteia cu Biserica bosniacă rămîne o enigmă. Dovezile existente permit avansarea mai multor ipoteze, dar chiar dacă am considera această Biserică o creaţie independentă de secta dualistă din Bosnia, tot mai rămîne

posibilitatea ca ea să fi menţinut relaţii cu dualiştii şi să fi preluat de la ei practici sau credinţe religioase[30], în cadrul unui schimb ideologic care ar fi putut duce la apariţia unor curente dualiste chiar în cadrul Bisericii Bosniei.

Problema referitoare la originile şi caracterul Bisericii din Bosnia rămîne încă nerezolvată. Deşi este cert că nu poate fi considerată o Biserică dualistă tipică, este la fel de sigur că ea nu reprezintă doar un simplu vlăstar al unui ordin catolic care s-a desprins de Roma. Dovezile existente arată că membrii Bisericii bosniace puteau să adopte credinţe şi practici ortodoxe, dar în acelaşi timp să şi preia uneori credinţe eretice, dualiste sau păgîne. În special elementele păgîne au supravieţuit şi au rămas deosebit de active în spaţiul religios atît de diversificat al Bosniei medievale. Ideea că mişcarea dualistă şi ordinul monastic din Bosnia au fuzionat, dînd naştere, în timpul tulburărilor produse de cruciada ungară, Bisericii amintite răspunde la multe din problemele enigmatice legate de apariţia acestei Biserici, bineînţeles dacă acceptăm faptul că proaspăt creata Biserică a renunţat la unele din credinţele şi practicile dualiste pe parcursul procesului de transformare într-o structură ecleziastică bine stabilită. Aceasta ar însemna că planurile şi escapadele cruciate în Bosnia nu numai că au eşuat, dar au generat şi o reacţie contrară, cea care a dus la fuzionarea propriului ordin catolic cu o sectă dualistă ce trebuia de fapt eradicată, aşadar că au provocat apariţia în Bosnia a unei Biserici rivale care a împiedicat Roma să preia controlul ferm asupra acestui spaţiu religios. În acelaşi timp este posibil ca o sectă dualistă, cu o influenţă inevitabil restrînsă, să fi rămas independentă de Biserica bosniacă, dar să-şi fi păstrat influenţa asupra membrilor Bisericii, putînd chiar să reînvie conceptele dualismului în cadrul sistemului teologic al acesteia.

Oricare ar fi adevărul despre începuturile Bisericii bosniace, primele semne sigure ale existenţei sale într-un cadru organizat apar în jurul anului 1322. Trei ani mai tîrziu, papa Ioan al XXII-lea le scrie banului Bosniei şi regelui Ungariei că numeroşi eretici din diferite regiuni urmăresc să se adune pe teritoriul bosniac[31]. Această informaţie legată de o deplasare masivă a ereticilor în Bosnia, ce se petrece în aceeaşi perioadă în care Inchiziţia ştergea ultimele urme vizibile ale catharismului în Languedoc şi Lombardia, deşi nu poate fi verificată, dovedeşte îngrijorarea papei faţă de situaţia religioasă din Bosnia, teritoriu considerat un adăpost sigur pentru ereticii persecutaţi, ba chiar gata să se transforme într-o diaspora a acestora. După cîţiva ani, călugării dominicani şi cei franciscani încep să-şi dispute dreptul de a trimite misiuni în Bosnia. Disputa inchizitorilor este cîştigată în cele din urmă de franciscani. Nu ştim care au fost rezultatele misiunii lor, dar în anul 1337, papa Bonifaciu al XII-lea le cere deja cîtorva dintre cei mai importanţi şi mai puternici nobili croaţi să-i sprijine cu forţe militare pe franciscanii din Bosnia, deoarece banul şi o parte din nobilimea bosniacă îi protejează pe eretici. Rapida acţiune militară a banului bosniac a împiedicat orice amestec al croaţilor, însă în curînd banul a ajuns la concluzia că trebuie să recunoască întemeierea vicariatului franciscan din Bosnia şi a trecut el însuşi la catolicism.

Statul bosniac creat de Kotromanić nu era unul unitar, astfel că, imediat după moartea sa, Bosnia şi Ungaria au început să se lupte între ele pentru a-şi cîştiga vasali în nordul provinciei. Succesorul lui Kotromanić, catolicul Tvrtko, a fost nevoit să se recunoască în final vasalul regelui Ungariei, Ludovic cel Mare, în anul 1357. Războiul dintre Bosnia şi Ungaria izbucneşte însă din nou în 1363, iar regele Ludovic, cel mai important dintre regii unguri proveniţi din dinastia de Anjou, înainte de a porni invazia, se angajează că va anihila presupusa mulţime de eretici şi de patarini din Bosnia. Violentul atac al ungurilor este totuşi respins. Apoi, în timpul unei perioade în care pe plan politic bosniacii au de înfruntat destule greutăţi, Tvrtko este acuzat de propriul său frate că îi primeşte şi îi protejează pe ereticii care se adună pe domeniile sale. În ciuda plîngerilor repetate ale papei în legătură cu activitatea eretică din Bosnia şi a cererilor acestuia adresate Ungariei pentru a interveni militar, Tvrtko începe să-şi extindă stăpînirea şi asupra Serbiei, anexînd mai multe teritorii ale ortodocşilor. După o epocă de ascensiune în spaţiul balcanic, puterea Serbiei începe să slăbească şi, după moartea marelui conducător sîrb Stefan al IV-lea Dušan, petrecută în 1355, anul 1371 aduce şi sfîrşitul dinastiei regale a nemanjicilor. Bazîndu-se pe înrudirea sa cu această dinastie, Tvrtko, care deja îşi luase de soţie o prinţesă bulgară ortodoxă, emite pretenţii asupra tronului regal al Serbiei şi în 1377 chiar este încoronat de un mitropolit ortodox ca rege al Serbiei, Bosniei şi al „pămînturilor de lîngă mare".

Există multe indicii că, spre deosebire de misiunea franciscană, care a izbutit să obţină unele rezultate în Bosnia centrală, catolicismul nu a cîştigat prea mult teren în această ţară. În 1373, reprezentantul franciscanilor îi dezvăluie papei faptul că în Bosnia convertiţii la catolicism sînt nevoiţi să-şi profeseze credinţa în taină, iar în public trebuie să practice ritualuri păgîne, asemenea „ereticilor idolatri". Expresia citată este o trimitere evidentă la ritualul cathar numit *melioramentum*, pe care inchizitorii l-au numit „idolatrie". Oricum ar fi fost, esenţialul este că Tvrtko tolera diversele credinţe din ţinutul său; papa Grigore al IX-lea fusese informat că, în timp ce participa la slujbele religioase catolice, banul era uneori însoţit de eretici şi patarini.

Activitatea desfăşurată de mişcarea dualistă pe timpul domniei lui Tvrtko este atestată de mărturiile legate de procedurile Inchiziţiei, în anul 1387, asupra unei comunităţi cathare din Chieri, în Piemont. Procesul în care au fost acuzaţi catharii piemontezi a coincis cu apariţia a două tratate catolice conţinînd polemici împotriva patarinilor bosniaci şi a credinţelor lor de tip dualist. Unul dintre catharii piemontezi, pe nume Jacob Bech, a mărturisit în faţa Inchiziţiei din Torino că fusese convertit de doi eretici italieni şi de unul din „Sclavonia" şi că unii dintre tovarăşii săi întru erezie plecaseră deja spre Bosnia pentru a fi iniţiaţi în doctrina eretică. Bech a fost condamnat pentru că a urmat învăţăturile catharilor şi ale „ereticilor din Sclavonia", iar mai tîrziu Inchiziţia a reuşit să găsească şi să ardă rămăşiţele pămînteşti ale unuia dintre catharii din Chieri, care plecase în Sclavonia pentru a accepta „credinţa ereticilor din Bosnia"[32].

Deşi ştim cu certitudine că dualiştii bosniaci au păstrat unele legături cu catharii rămaşi în nordul Italiei, relaţiile lor cu coreligionarii eretici din Balcani rămîn necunoscute. Într-un secol agitat, care avea să se încheie cu spectaculoasele victorii obţinute de islamişti în Balcani, ciocnirile dintre Biserica ortodoxă şi credinţa dualistă au intrat în faza lor finală.

Misticii isihaşti şi bogomilii

În anul 1261, împăratul Niceei, Mihail al III-lea din dinastia Paleologilor (1261-1453), a restaurat Imperiul bizantin, însă acesta era tot mai slăbit de disensiunile interne, sociale şi religioase, şi n-a mai atins niciodată gloria sa imperială de odinioară. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, Imperiul bulgar a intrat şi el într-o altă epocă de „vremuri tulburi", iar atunci cînd şi-a revenit din slăbiciune era deja umbrit de puternica dezvoltare a Serbiei, devenită o forţă dominantă în Balcani.

În prima jumătate a secolului al XIV-lea, Biserica ortodoxă se confruntă cu noi controverse teologice provocate de revigorarea accentuată a tradiţiei mistice bizantine prin învăţăturile misticilor isihaşti. Isihaştii au elaborat o doctrină meditativă monahală a rugăciunii mistice interioare (*hesychia*), asociată cu recitarea neîntreruptă a Rugăciunii lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul". Deşi doctrina şi practica isihastă sînt în esenţa lor meditative, unele din metodele isihaste de rugăciune interioară recomandă anumite poziţii corporale şi controlul respiraţiei pentru obţinerea concentrării necesare în timpul rugăciunii. Ţelul ultim al meditaţiei isihaste este comuniunea cu divinitatea, iar isihasmul şi-a realizat influentul său sistem teologic pe baza ideilor palamismului, adică a învăţăturilor mistice ale Sfîntului Grigore Palamas (1294-1357), urmaşul spiritual al lui Simeon Teologul. După doctrina palamistă, esenţa lui Dumnezeu rămîne inaccesibilă, însă rugăciunea interioară l-ar putea conduce pe credinciosul mistic la o percepţie a luminii necreate a Domnului, la transfigurare şi la mîntuire. Isihasmul s-a bucurat de o largă răspîndire în cercurile monahice bizantine, iar fortăreaţa sa spirituală este reprezentată de marele centru mănăstiresc de pe muntele Athos, „Muntele Sfînt" al ortodoxiei, situat în nord-estul Greciei.

Importanţa tot mai mare pe care o capătă misticismul isihast este contracarată cu duritate de facţiunea antipalamită din cadrul Bisericii ortodoxe, facţiune condusă de Varlaam din Calabria, de Grigore Akyndinos şi de istoricul Nikephoros Gregoras. Printre alte argumente folosite împotriva isihasmului, această tabără a încercat să asocieze interesul acordat de isihaşti rugăciunii interioare şi acea împărtăşire a misticului din divin cu erezia mesalienilor, după care s-a ajuns, ca de obicei, la bogomilism. Dar Grigore Palamas condamna doctrina mesaliană conform căreia omul poate contempla esenţa de nepătruns a lui Dumnezeu şi se spune că el i-ar fi înfrînt pe „mesalieni" în disputele teologice care au avut loc într-una din mănăstirile

Traciei. Reacţia apărută în sînul Bisericii ortodoxe împotriva isihasmului reflecta şi îngrijorarea unor grupuri ecleziastice bizantine faţă de monahismul mistic extrem, care era considerat un teren foarte fertil pentru apariţia ereziei.

Propaganda făcută de bogomili şi mesalieni în favoarea doctrinei lor teologice are o tradiţie îndelungată. În prima jumătate a secolului al XIV-lea ea a pătruns pînă şi în bastionul spiritual al monahismului ortodox şi al isihasmului, Sfîntul Munte Athos. Un număr de călugări athoniţi, convertiţi la „erezia mesaliană" pe cînd se aflau în Salonic, au propovăduit la rîndul lor erezia timp de trei ani în mănăstirile de pe muntele Athos. Răspîndirea ereziei a fost în cele din urmă stăvilită de un conciliu special, care i-a anatemizat pe eretici şi i-a alungat de pe Sfîntul Munte. Ca urmare a expulzării lor, aceşti călugări s-au răspîndit din Constantinopol pînă în Salonic şi în Bulgaria. Marcantul inamic al isihasmului, Nikephoros Gregoras, a emis presupunerea că pînă şi modelul spiritual al isihasmului, Grigore Palamas, fusese la rîndul său un eretic ascuns sub haina ortodoxiei şi că de aceea fusese obligat să plece de pe muntele Athos şi să se ascundă în Salonic.

Controversele iscate de isihasm au atins dimensiuni politice între anii 1341 şi 1347, în timpul confruntărilor civile din Bizanţ, cînd Grigore Palamas a fost excomunicat şi aruncat în temniţă, iar învăţăturile sale isihaste au fost condamnate. Totuşi, Conciliul din 1347 a decis anularea excomunicării lui Palamas şi sprijinirea doctrinei isihaste, excomunicîndu-l în schimb pe un proeminent adversar al isihasmului, Akyndinos. Cele două facţiuni ale Bisericii ortodoxe s-au mai ciocnit în timpul Conciliului din 1351, cînd, sub conducerea patriarhului Callistos, palamismul a fost din nou pus sub acuzare, iar învăţăturile „raţionaliste" ale lui Varlaam din Calabria au fost aspru condamnate. Cu toate acestea, membrii taberei antipalamite şi-au continuat acţiunile şi au încercat chiar să-l discrediteze pe patriarhul Callistos, acuzîndu-l de erezie. Într-un episod similar cu detronarea lui Cosma Atticus, petrecută în secolul al XII-lea, unul dintre cei mai apropiaţi aliaţi pe care îi avea Callistos în Constantinopol, călugărul Nifon Scorpionul, care fusese deja acuzat de bogomilism, este acum acuzat de mesalianism de către călugării athoniţi. Înainte de aceasta, Nifon Scorpionul petrecuse cîţiva ani pe muntele Athos, iar în interogatoriile amănunţite ale călugărilor athoniţi s-au găsit dovezi în favoarea ideii că el fusese într-adevăr unul dintre călugării eretici. Patriarhul s-a văzut nevoit să înfrunte acuzaţiile facţiunii antiisihaste, dar – spre deosebire de Cosma Atticus şi la trei secole după el – a reuşit în cele din urmă să-i condamne pe adversarii săi[33]. În vremea cînd Grigore Palamas, care fusese înălţat la rangul de arhiepiscop al Salonicului, era canonizat (în anul 1368), marele său duşman Nikephoros Gregoras, anatemizat şi pus sub arest la domiciliu, murea, după moarte cadavrul său fiind tîrît pe străzile Constantinopolului.

Una dintre figurile proeminente ale mişcării isihaste a fost Sfîntul Theodosius din Trnovo, conducător şi el al unei bătălii împotriva bogomilismului şi a ereziei, în secolul al XIV-lea[34]. Vechi aliat al patriarhului Callistos, Theodosius s-a străduit

să consacre isihasmul şi s-a confruntat cu o mulţime de predicatori eretici. Unul din ei, un călugăr pe nume Theodoret, a iniţiat un atac împotriva isihasmului, în timp ce propriile sale învăţături, bazate pe vrăjitorie şi avînd un caracter păgîn, au început să cîştige tot mai mulţi adepţi în înalta societate. Theodoret este surghiunit de Sfîntul Theodosius, însă un alt călugăr, purtînd tot numele de Theodosius, după ce se supune unei lungi perioade de ascetism, se lansează într-o evanghelizare de mari proporţii în care predică împotriva căsătoriei şi îşi învaţă adepţii să-l urmeze în pielea goală. Inevitabil, va fi acuzat de încurajarea promiscuităţii colective, deşi se pare că el propovăduia întoarcerea la „starea paradisiacă" a fiinţei umane. Mult mai periculoase s-au arătat a fi ideile a doi călugări, Lazăr şi Chiril cel Desculţ, care anterior fuseseră expulzaţi de pe muntele Athos împreună cu alţi călugări eretici. Cei doi foşti călugări athoniţi, cărora li se mai alătură şi un preot numit Ştefan, susţineau urmarea de către credincioşi a idealului sărăciei apostolice şi practicarea neîncetată a rugăciunilor. Ei mai predicau că visele sînt în realitate imagini divine, dar au fost acuzaţi şi de diferite alte idei exagerate, pornind de la necesitatea castrării şi pînă la inevitabila supunere faţă de „patimile naturale" ale omului. În Conciliul ortodox convocat în 1350 de Theodosius şi aprobat de ţarul bulgar Ivan Alexandru (1331-1371), acest trio de eretici a fost acuzat de propovăduirea credinţei dualiste radicale a celor două principii, însă în documentele referitoare la doctrina acestora apare o neclaritate sau o confuzie cînd se spune că Dumnezeul bun stăpîneşte pe pămînt, în timp ce inamicul său etern domneşte în ceruri. Dualismul acestor eretici, precum şi refuzul sfintelor taine sînt oricum elemente care îi diferenţiază drastic de obişnuitul ascetism şi de moralitatea ireproşabilă specifice bogomilismului. Ca urmare a acestui conciliu şi a întîlnirii avute cu Sfîntul Theodosius, Lazăr a abjurat, în timp ce Ştefan şi Chiril au fost însemnaţi pe obraz cu fierul roşu, după care au fost exilaţi din ţinut.

În deceniul care a urmat Conciliului, Theodosius a fost nevoit să recunoască apariţia unei puternice mişcări iudaizante influenţate de o fază critică din istoria familiei regale. Ţarul Ivan Alexandru şi-a trimis ţarina într-o mănăstire şi s-a căsătorit cu o evreică. După ce reuşise să stimuleze dezvoltarea isihasmului în Bulgaria, Sfîntul Theodosius a reuşit în cele din urmă să-l convingă pe ţar să mai convoace un conciliu în 1360. În acest conciliu sînt anatemizaţi adversarii isihasmului, laolaltă cu bogomilii şi iudaizanţii. Adversarii isihasmului şi bogomilii sînt declaraţi proscrişi în Bulgaria, iar cei trei lideri ai mişcării iudaizante sînt iniţial condamnaţi la moarte, după care sînt graţiaţi de către ţar. Unul dintre ei se căieşte şi se converteşte la ortodoxie, al doilea este ucis de o mulţime furioasă, iar al treilea este schilodit. Cîteva dintre acuzaţiile aduse împotriva iudaizanţilor – respingerea Bisericilor, a clerului, a sacramentelor, a icoanelor – reiau acuzaţiile tradiţionale aduse bogomililor. De aceea se consideră uneori că acest conciliu din 1360 a fost convocat împotriva unei asocieri apărute între mişcarea bogomilă şi cea iudaizantă[35].

Scoaterea în afara legii a bogomililor din Bulgaria a fost fără îndoială urmată de persecutarea acestora, însă nu putem şti la ce scară şi în ce mod s-au desfăşurat persecuţiile. Măsuri împotriva bogomililor au fost luate şi în ţara vecină, Serbia. Un cod de legi datînd de la mijlocul secolului al XIV-lea prezintă diferitele pedepse la care puteau fi condamnaţi adepţii bogomilismului (numit în document „credinţă de babuini"), iar aceste pedepse mergeau de la însemnarea cu fierul roşu pînă la exil[36]. Există unele indicii conform cărora refugiaţii bogomili s-au deplasat în proaspăt creatul principat al Ţării Româneşti, la nord de Dunăre, iar din acest moment datele despre activitatea lor în Bulgaria dispar aproape cu totul din documentele scrise. În 1365, cînd regele Ungariei, Ludovic cel Mare, ocupă unele părţi din nord-vestul Bulgariei, el aduce cîteva grupuri de misionari franciscani în scopul convertirii la catolicism a numeroşi patarini şi „manihei". Sfîntul Theodosius moare în 1363, după o bătălie neîntreruptă cu inamicii sectanţi ai credinţei ortodoxe, dar şi pe patul de moarte el avertizează asupra pericolului permanent pe care îl reprezintă erezia bogomilo-mesaliană.

Între anii 1375 şi 1393, adică în perioada în care la conducerea Bisericii ortodoxe s-a aflat unul din strălucitii săi discipoli, patriarhul Euthymius, Imperiul bulgar s-a bucurat de o remarcabilă înflorire în domeniul culturii, însă predicatorii eretici au continuat să se impună în conştiinţa publică. Printre aceştia s-au remarcat doi dintre cei mai energici predicatori eretici, Phudul şi Piropul, care au reuşit să exercite o deosebită influenţă prin învăţăturile lor. Aceşti predicatori împărtăşeau ideile anticlericale ale bogomililor, dar erau renumiţi şi pentru practicile lor vrăjitoreşti. Învăţăturile şi practicile „vrăjitoriei demonice" pe care le-au propagat au cucerit un număr respectabil de adepţi chiar din rîndul nobilimii de la curte; se pare însă că stăruitoarele predici publice ale patriarhului au reuşit să distrugă „seminţele rele ale veninului lor"[37].

În ultima etapă a confruntării dintre erezie şi ortodoxie desfăşurate pe teritoriul Bulgariei, autorităţile ortodoxe au avut de înfruntat în principal doctrine de tip sincretic, care combinau vechile atitudini anticlericale şi de respingere a sfintelor taine (atitudini specifice bogomilismului) cu practici păgîne şi magice. Nu ştim sigur (şi rămîne o problemă încă nerezolvată) dacă aceste doctrine reprezintă sau nu o deplasare unitară a bogomilismului secolului al XIV-lea spre sincretism. Nu putem emite decît presupuneri, însă este cert că în secolul următor domeniile balcanice ale unui imperiu aflat în ascensiune, Imperiul otoman, sînt martorele unor forme şi mai uimitoare de sincretism religios. La vremea Conciliului anti-bogomil din 1360, turcii otomani îşi începuseră deja expansiunea în zona Balcanilor şi, pe la sfîrşitul existenţei sale ca patriarh al Bisericii ortodoxe, Euthymius, protectorul isihaştilor, se vede nevoit să-şi apere credincioşii nu de eretici şi vrăjitori, ci de înaintarea otomanilor cuprinşi de febra războiului sfînt.

Avalanşa năvălirii otomane peste Balcani a găsit ţările creştine dezbinate şi slăbite de frecventele lor confruntări interne, iar soarta împăratului bizantin, care

după 1371 devenise practic un vasal al otomanilor, a fost împărtăşită şi de alţi conducători din zonă. Marea bătălie din 1389 de la Kosovo Polje, în care armatele aliate din Balcani (formate în cea mai mare parte a lor din sîrbi şi bosniaci) s-au ciocnit năpraznic cu forţele turcilor otomani, a adus moartea sultanului Murad şi a cneazului sîrb Lazăr, deschizînd calea pentru înaintarea otomanilor în aceste teritorii. În 1393, patriarhul bulgar Euthymius este nevoit să organizeze apărarea capitalei bulgare, Trnovo; după un asediu de trei luni, aceasta cade în mîinile otomanilor, care pradă şi incendiază o parte din oraş. Patriarhul este exilat şi, pînă la sfîrşitul secolului, cea mai mare parte a teritoriilor bulgare vor fi înghiţite de Imperiul otoman.

Prima cruciadă apuseană împotriva otomanilor, condusă de regele ungur Sigismund, se încheie dezastruos în 1396, iar următoarele încercări de a împiedica năvălirea otomanilor în Europa, în 1444 şi 1448, eşuează şi ele. Însuşi Constantinopolul, după ce a funcţionat mai bine de 1.200 de ani drept capitală a Imperiului roman, apoi a Imperiului roman de Răsărit şi în cele din urmă a Imperiului bizantin, cade şi el în 1453 în faţa atacurilor otomanilor, iar catedrala Sfînta Sofia este transformată în moschee. Rămăşiţele Serbiei sînt anexate Imperiului otoman în 1459, iar în 1517 sultanul Selim cel Cumplit cucereşte Cairo pentru a prelua califatul existent aici. Peste doisprezece ani, otomanii asediază pentru prima oară Viena.

Ortodoxia balcanică s-a văzut nevoită să se adapteze stăpînirii otomane. Încetul cu încetul, bogomilismul dispare cu totul din documentele vremii. Ultimul polemist ortodox care mai condamnă erezia bogomilă este Simeon, arhiepiscop al Saloniculuí (1417-1430), care lansează un atac furibund asupra acestor eretici, numiţi de el „kudugeri", în *Dialogus contra haereses*[38]. Simeon îi acuză pe bogomili că ar fi cei mai periculoşi eretici din arhiepiscopia sa şi, reluînd acuzaţiile lui Mihail Psellos împotriva sectanţilor traci, îi acuză că l-ar adora, „în taină şi cu slujbe fără Dumnezeu", pe însuşi Antihristul, „arhontele păcatului şi al beznei". Între 1454 şi 1456, patriarhul Constantinopolului, Ghennadius Scholarius, primul patriarh ortodox numit de către sultan, menţionează într-una din scrisorile sale că în Herţegovina kudugerii bosniaci sînt încă activi şi au o mare influenţă la curte şi printre nobili[39]. În acea vreme, Bosnia şi Herţegovina nu fuseseră cucerite încă de armatele otomane, iar Roma îşi continua lupta sa împotriva a ceea ce papalitatea numea erezia „maniheistă" şi împotriva „greşelilor" doctrinare din Bosnia.

Erezie şi politică în Bosnia

Împreună cu trupele sîrbeşti, forţele armate ale Bosniei au jucat un rol important în bătălia cu otomanii desfăşurată la Kosovo Polje, „un Waterloo al libertăţii Balcanilor"[40], iar după moartea pe cîmpul de luptă a sultanului Murad, regele bosniac Tvrtko a anunţat o victorie creştină, pentru care a şi fost elogiat în Florenţa ca salvator al creştinătăţii. Ca urmare a morţii lui Tvrtko, petrecută în 1391,

tendinţele de descentralizare ale domeniilor feudale bosniace au devenit tot mai accentuate şi scena politică a ajuns să fie dominată de cîteva puternice familii de nobili bosniaci. Următorilor conducători ai Bosniei le-a fost extrem de greu să-şi impună autoritatea şi, în acel climat de dualism politic, erau uneori înfruntaţi de antiregi numiţi de facţiunile nobililor vrăjmaşi. Situaţia politică din vestul Balcanilor a fost complicată şi mai mult de lupta pentru tronul Ungariei, iscată între Ladislau de Napoli şi viitorul împărat al Sfîntului Imperiu romano-german, Sigismund de Luxemburg. Lupta politică a degenerat într-un război al succesiunii care a afectat şi divizat nobilimea bosniacă.

După toate probabilităţile, cei mai mulţi dintre nobilii bosniaci erau iniţial membri ai Bisericii Bosniei, dar, o dată cu pătrunderea treptată a catolicismului, unii dintre ei au acceptat să treacă la credinţa catolică. La începutul secolului al XIV-lea, cînd atît în Ungaria, cît şi în Bosnia luptele dintre rivalii pretendenţi la tron erau în plină desfăşurare, cîteva din cele mai importante familii nobiliare bosniace erau strîns asociate cu Biserica bosniacă şi se foloseau de patarini pentru misiunile lor diplomatice. Dintre nobilii bosniaci care au luat efectiv parte la ciocnirile dintre pretendenţii la tronul Ungariei, cel mai important a fost ducele Hrvoje Vukčić, un patarin recunoscut, care este prezentat de obicei drept „făcătorul de regi" bosniaci.

În 1393, Sigismund de Luxemburg îl obligă pe regele bosniac Dabişa să-l recunoască drept succesor al său la tronul Bosniei, însă tentativa sa nereuşită de a pune mîna pe coroana acestei ţări i-a convins pe mulţi bosniaci să se alieze cu rivalul său, Ladislau. Ducele Hrvoje a fost de la început alături de Ladislau şi a devenit în cele din urmă reprezentantul său în Croaţia şi Slavonia. În tabăra lui Ladislau se cunoştea faptul că Hrvoje era patarin, dar s-a anunţat că acesta va fi readus la dreapta credinţă. Oricare ar fi fost în realitate simpatiile şi intenţiile religioase ale lui Hrvoje, în anul 1409, după o victorie răsunătoare a lui Sigismund împotriva bosniacilor, ducele patarin a trecut în tabăra acestuia şi a fost primit în cadrul proaspăt fondatului Ordin al Dragonului, împreună cu sîrbii ortodocşi şi cu domnitorii valahi. Cei primiţi în Ordinul Dragonului aveau drept scop lupta împotriva păgînilor şi ereticilor. După numai trei ani, Sigismund îl acuză brusc pe ducele Hrvoje că ar fi pus la cale o revoltă împotriva lui, cu scopul de a-i smulge puterea ce o deţinea în regat. Hrvoje declară că, din moment ce este membru al Ordinului Dragonului, trebuie să fie judecat în faţa celor din acest ordin şi că, dacă va fi găsit vinovat, va accepta să i se ia capul. El imploră să i se dea voie să treacă la catolicism, căci – susţine el – nu ar fi vrut să-şi sfîrşească zilele într-o „credinţă păgînească"[41], confesiune surprinzătoare şi încă enigmatică, mai ales dacă avem în vedere faptul că era vorba de un membru al Ordinului Dragonului. Cererea lui Hrvoje de a fi izbăvit de o „credinţă păgînească" n-a fost nici acum explicată, dar în orice caz ea i-a fost respinsă, moment în care războinicul duce îşi uneşte forţele cu cele ale unui pretendent la tronul Bosniei, Tvrtko al II-lea. În anul 1415, într-o

bătălie decisivă desfăşurată în nordul Bosniei şi în care au fost folosite pentru prima dată pe pămîntul bosniac trupe de mercenari turci, Hrvoje zdrobeşte armatele conduse de Sigismund şi practic pune capăt dominaţiei viitorului împărat al Sfîntului Imperiu asupra Bosniei.

Acţiunile ducelui Hrvoje scot în evidenţă raporturile complexe dintre „erezie", politică şi religie pe teritoriul Bosniei, unde un nobil patarin putea fi un aliat important pentru conducători catolici precum Ladislau şi Sigismund, putea ajunge membru al Ordinului Dragonului şi se folosea de religie pentru propriile sale scopuri. La începutul secolului al XIV-lea asistăm la creşterea rolului pe care îl deţine Biserica bosniacă în viaţa politică instabilă din ţinut. Pentru un timp, cel care deţinea funcţia de *djed* în cadrul Bisericii a fost prezent şi la curte, ca sfetnic al conducătorului ţării. Fără a reprezenta vreodată religia de stat în sensul strict al cuvîntului, Biserica Bosniei s-a bucurat de sprijinul puternicelor familii nobile din ţară şi, cu unele întreruperi, a participat şi la hotărîrile luate la curtea bosniacă. În Herţegovina, unde nobilimea rămăsese în marea ei majoritate ortodoxă, Biserica Bosniei şi-a găsit un protector puternic în persoana nobilului Stefan Vukčić. Acesta şi-a arogat titlul de „duce (herţog) al Sfîntului Sava", de la care mai tîrziu a primit numele întreg ţinutul.

În 1443, pe tronul Bosniei se urcă Stefan Tomaš, membru al Bisericii Bosniei, despre care papa Nicolae al V-lea spunea că fusese prins în capcana greşelii maniheiste, dar că în cele din urmă se convertise la catolicism. Conform unor mărturii catolice ulterioare, la urcarea pe tron a lui Stefan Tomaš, papa Eugeniu al VI-lea s-a oferit să-l încoroneze, dar a cerut ca maniheenii din Bosnia să fie persecutaţi, iar bosniacii să se alăture unei coaliţii împotriva turcilor. În 1445, anul în care papa Eugeniu al V-lea l-a recunoscut drept conducător al Bosniei, Stefan Tomaš promisese deja să treacă la catolicism şi în acelaşi timp se afla în război cu Stefan Vukčić, care se opusese cu fermitate alegerii sale ca rege. Convertirea lui Stefan Tomaš nu a fost urmată de nici o acţiune imediată de prigonire a ereticilor sau a Bisericii bosniace, iar regele a rămas în relaţii bune cu foştii săi coreligionari. În acelaşi timp, unii dintre nobilii bosniaci s-au convertit şi ei la catolicism, iar franciscanii au reuşit să-şi sporească influenţa la curtea regală şi în întreaga Bosnie. O dată cu pătrunderea tot mai puternică a catolicismului în această ţară, referinţele la dualişti („manihei") se înmulţesc şi erezia din Bosnia ajunge să fie numită constant „maniheism". Dovezile existente arată într-adevăr că pe la mijlocul secolului al XV-lea exista în Bosnia o tulburare provocată de dualişti şi că „maniheii" erau consideraţi în mod evident o piedică în calea dezvoltării catolicismului pe acest teritoriu. Tot în acea perioadă, Biserica bosniacă începe să folosească ritualul bisericesc slavon, care era fără nici o îndoială o versiune a ritualului catharilor din Lyon. Chiar şi patriarhul Ghennadius vorbeşte despre kudugerii existenţi în rîndurile bosniacilor şi nobililor din Herţegovina. În 1461, trei nobili bosniaci, consideraţi a fi căpetenii de seamă ale ereticilor de la curtea regală, sînt trimişi la Roma, unde

îşi recunosc „greşelile maniheiste" în faţa cardinalului Torquemada, după care se întorc în Bosnia. Unul dintre ei revine la credinţa sa eretică, „precum un cîine la voma sa", şi fuge la herţogul (ducele) Stefan. Totuşi, spre deosebire de vechea *Ecclesia Sclavoniae*, nobilii bosniaci sînt nevoiţi să meargă la Roma pentru a-şi nega credinţa în dualismul radical, cu cele două principii şi cu cei doi Dumnezei, unul cu totul bun şi celălalt cu totul rău.

Aparenta reactivare a mişcării dualiste bosniace, menţionată fără încetare în documentele Inchiziţiei pe tot timpul domniei lui Stefan Tomaš, a fost atribuită unei probabile schisme în sînul Bisericii din Bosnia, din care s-ar fi putut despărţi această aripă dualistă[42]. Pentru autoritatea ecleziastică de la Roma, întreaga Biserică bosniacă apărea drept una dualistă, „maniheistă", astfel că după convertirea regelui Tomaš catolicii i-au cerut din ce în ce mai insistent să ia măsuri serioase împotriva ereticilor. În cele din urmă, în 1459 regele Tomaš cedează presiunilor şi renunţă la politica de toleranţă religioasă care fusese în general urmată de predecesorii săi. Mărturiile epocii arată că Tomaš le-a cerut „maniheilor" din ţinutul său să aleagă între convertire şi exil. Două mii de eretici au ales să treacă la catolicism, pe cînd ceilalţi au căutat adăpost în teritoriile învecinate, cele aparţinînd herţogului Stefan.

Herţogul Stefan încheiase deja pace cu regele catolic al Bosniei şi, dacă facem abstracţie de unele avansuri făcute Romei, a continuat să rămînă credincios Bisericii bosniace şi să se folosească de diplomaţi patarini. În timpul războiului său cu Dubrovnik-ul (1451-1454) a fost acuzat de duşmanii săi că ar fi patarin, „duşman al crucii", şi că ar distruge biserici şi crucifixuri, însă pacea a fost negociată tot de diplomaţi patarini. Se pare că în timpul persecuţiilor pornite de Stefan Tomaš împotriva Bisericii bosniace înalţii ierarhi ai acesteia s-au mutat în Herţegovina.

Într-o perioadă în care în Bosnia catolicismul începea în sfîrşit să domine, măsurile luate de Stefan Tomaš au slăbit considerabil puterea deţinută de Biserica bosniacă, fără ca ele să întîmpine rezistenţa nobililor simpatizanţi ai patarinilor. Pe lîngă Herţegovina, care era prin tradiţie un ţinut ortodox, Biserica ortodoxă şi-a întărit autoritatea şi în estul Bosniei. Astfel, pe teritoriul Bosniei apar primele semne vizibile de confruntare religioasă între creştinătatea apuseană şi cea răsăriteană.

La puţin timp după moartea lui Stefan Tomaš, petrecută în 1461, pe scena bosniacă intervine un alt factor puternic de influenţă religioasă: islamismul sunnit. Succesorul lui Tomaš, Stefan Tomašević, a cerut imediat Romei să fie încoronat, într-o scrisoare în care sugera că „maniheii" fuseseră deja în mare parte expulzaţi din Bosnia. Tomašević a fost încoronat în capitala ţării de către un legat al papei, dar transformarea Bosniei într-un regat catolic a fost întreruptă brusc după numai doi ani, cînd ea a căzut cu rapiditate în mîinile sultanului Mahomed al II-lea Cuceritorul, după un atac neaşteptat al otomanilor. Catolicismul insistent afirmat al regelui bosniac şi cererile sale de ajutor împotriva turcilor n-au reuşit să-i asigure un sprijin militar creştin, astfel că în secolele următoare catolicismul din Bosnia pierde tot mai mult teren în faţa ortodoxiei şi islamismului. Regele este prins de

turci şi decapitat. Herţegovina fusese şi ea ocupată în timpul asaltului otoman, însă herţogul Stefan a reuşit în scurt timp să-i restabilească independenţa, iar conducătorii Bisericii bosniace şi-au păstrat sub protecţia sa o poziţie favorizată. În 1466, la moartea sa, herţogul Stefan era încă credincios patarin.

Este lesne de înţeles că rapida prăbuşire a Bosniei, precum şi succesul pe care l-a înregistrat ulterior islamismul într-un ţinut pe care Roma îl numea „bîrlogul tuturor ereziilor" au atras interesul istoricilor şi au dat naştere la multe speculaţii. O abordare tradiţională şi pînă nu demult dominantă a istoriei religioase a Bosniei considera Biserica bosniacă drept o organizaţie integral bogomilă şi explica atît căderea Bosniei, cît şi islamizarea ţării prin confruntările religioase şi politice apărute ca urmare a prigoanei împotriva patarinilor, instaurată sub domnia lui Stefan Tomaš. Se bănuieşte că neînţelegerile dintre catolici şi Biserica Bosniei, care s-au înteţit în anul 1459, au determinat colaborarea patarinilor cu cuceritorii otomani. Ţinînd cont de ostilitatea lor faţă de religia catolică, s-a bănuit că patarinii obligaţi iniţial să se convertească la catolicism, împreună cu coreligionarii lor neconvertiţi, au trecut în masă la islamism, într-o acţiune care a netezit calea pentru instituirea unui avanpost al islamismului în zona centrală a Europei. Pe de altă parte, întrucît Biserica bosniacă a fost considerată de nenumărate ori o facţiune a mişcării bogomile, s-a presupus că neîncetatele confruntări dintre catolicism şi „Marea Erezie" au determinat în cele din urmă pătrunderea în Bosnia a unei noi religii rivale, cea a islamului. S-a mai spus şi că ipotetica convertire în masă a dualiştilor din Bosnia şi Herţegovina ar fi fost facilitată de unele presupuse „similitudini" între etica dualistă şi cea islamistă. Privită din perspectiva confruntării dintre dualişti şi catolici, incluzînd aici şi repetatele campanii militare ale catolicilor împotriva ereziei bosniace, Bosnia a fost considerată „cel mai bun şi cel mai trist exemplu"[43] al urmărilor prigoanei religioase.

Cu toate acestea, este evident că procesul de islamizare a Bosniei nu a urmat un model atît de simplist cum ar fi o reacţie a dualiştilor la reprimarea de către Biserica de la Roma a oricărei erezii şi abateri de la dreapta credinţă, reacţie care s-ar fi concretizat în convertirea în masă la islamismul cuceritor. Deşi există unele mărturii controversate şi mitizate despre o asociere dintre patarini sau „manihei" şi izbînzile militare ale otomanilor, colaborarea efectivă dintre Biserica bosniacă (sau dualistă) şi cuceritorii otomani nu poate fi susţinută cu dovezi convingătoare, mai ales că singurul care s-a opus activ şi cu succes ocupaţiei otomane din Bosnia şi Herţegovina a fost herţogul Stefan, cunoscut şi remarcabil adept şi protector al Bisericii bosniace. Fără îndoială că prigoana pornită sub domnia regelui Tomaš a slăbit serios influenţa Bisericii bosniace, însă nemulţumirea stîrnită de amestecul permanent al catolicilor şi al Ungariei în problemele Bosniei a jucat şi ea cu siguranţă un rol important în pătrunderea islamismului pe aceste teritorii. Lipsa de uniformitate religioasă, o caracteristică a Bosniei medievale – unde catolicismul se amesteca şi cu ortodoxia, şi cu Biserica bosniacă sau cu ereticii dualişti –, a permis

răspîndirea mai rapidă a islamismului, care a ajuns să-şi cîştige adepţi din rîndurile ortodocşilor, catolicilor şi patarinilor. Totuşi, opiniile asupra acestor prime etape ale islamizării din Bosnia, precum şi asupra soartei bosniacilor *krstjani*, fie ei dualişti sau schismatici, sînt în continuare extrem de diferite şi oferă imagini cu totul contradictorii şi chiar opuse asupra istoriei religioase a Bosniei la începuturile stăpînirii otomane[44].

Un lucru pare însă cert: acela că viaţa religioasă de pe teritoriul Bosniei din prima jumătate a secolului al XV-lea, cu climatul său general de toleranţă pentru toate credinţele şi practicile religioase, a favorizat fără nici o îndoială supravieţuirea mai îndelungată a religiilor dualiste. După moartea vechiului şi statornicului protector al Bisericii bosniace, herţogul Stefan, în 1481 Bosnia este în cele din urmă anexată Imperiului otoman. Succesorul la tron al herţogului Stefan rămîne credincios Bisericii patarine, însă al treilea fiu al său acceptă să treacă la islamism (aşa cum fac şi mulţi nobili bosniaci), iar mai tîrziu, sub domnia sultanului otoman Selim I, ajunge la rangul de mare vizir al imperiului. O dată cu începerea dominaţiei otomane asupra Bosniei şi din pricina înnoitei diversităţi religioase şi a rivalităţilor iscate în acest nou context religios, dovezile continuităţii credinţelor dualiste şi chiar cele referitoare la Biserica bosniacă devin extrem de rare şi de îndoielnice.

Soarta dualismului în Balcani

Atît în Roma, cît şi în Constantinopol, ultimele mărturii asupra ereziei dualiste din Balcani se referă la Bosnia, apărînd uneori ideea că ţinuturile bosniace au păstrat şi o altă mărturie a dualismului bogomil: straniul simbolism al unor pietre funerare monolitice datînd din Evul Mediu, aşa-numitele *stećci*, cărora li se mai spune adeseori şi „lespezi de mormînt bogomile". Evaluate la un număr apropiat de 50.000 şi concentrate în principal în Bosnia, Herţegovina şi în regiunile din jur, majoritatea acestor *stećci* au fost create în secolele al XIV-lea şi al XV-lea şi apar sub formă de lespezi verticale, de sarcofage sau de lăzi. Misterioasele *stećci* sînt decorate cu o diversitate de modele sculptate în piatră: simboluri solare, semilune, rozete, zvastici, stele în cinci colţuri sau cruci, împreună cu reprezentări figurative ale unor scene de vînătoare, de dans şi de turnir. Legătura evidentă dintre imaginile respective şi structurile simbolice funerare tradiţionale a fost recunoscută de cercetători, însă de mai bine de un secol multe din caracteristicile gravurilor îi pun la grea încercare pe arheologi şi anticari. După 1876, anul în care Arthur Evans sugerează existenţa unei legături între sculpturile de pe aceste *stećci* şi doctrina mişcării patarine din Bosnia, un număr mare de cercetători i-au dezvoltat teoria, aducînd în acest sens mai multe materiale şi sugestii. În acelaşi timp, cercetătorii amintiţi au întîmpinat puternica opoziţie a altor istorici, care au scos în evidenţă

numeroasele probleme ce apar în încercările de interpretare simbolică a desenelor gravate în piatră, fără a mai pune la socoteală faptul că toate aceste *stećci* au fost înălţate, fără vreo deosebire, şi de catolici, şi de ortodocşi, şi de patarini[45]. Orientarea cercetărilor spre căutarea unor legături cu credinţele dualiste – ca de pildă ipoteza existenţei unor paralelisme cu iconografia maniheistă din Asia Centrală sau cea a conexiunii dintre imaginile de pe *stećci* reprezentînd luna şi soarele şi semnificaţia acestora în maniheism – se bazează inevitabil pe un şir de presupoziţii[46]. S-a demonstrat totuşi că unele din aceste gravuri de pe *stećci*, sub masca medievală a scenelor de vînătoare şi de turnir cavaleresc sau în ciudata combinaţie a simbolurilor *fleur de lis* şi *crux ansata*, păstrează modele simbolice aparţinînd unor culte străvechi[47]. În Bosnia şi Herţegovina au fost găsite şi unele mărturii care sugerează supravieţuirea unui cult misteric medieval sub forma unor ritualuri păgîne, ritualuri condamnate ca eretice, dar care au supravieţuit sub diverse forme, şi s-a emis varianta plauzibilă că motivul permanentelor acuzaţii de erezie aduse bosniacilor în Evul Mediu ar fi fost sincretismul religios[48].

La începutul secolului al XIII-lea, bogomilii au fost acuzaţi de practici misterice de tipul „ritualurilor greceşti", iar stadiile ulterioare ale ereziei au fost caracterizate prin apariţia unor doctrine reprezentînd un melanj între credinţele dualiste, magie şi demonologie. Cercetătorii au prezentat în repetate rînduri modelele simbiotice dintre credinţele păgîne tradiţionale şi cele dualiste, existente în diferite zone din Balcani[49]. Nici în cazul gravurilor de pe *stećci* nu poate fi exclusă eventualitatea unei astfel de sinteze dualism – păgînism, mai ales în situaţiile în care simbolismul păgîn şi străvechi recognoscibil permite o interpretare în cheie dualistă. Aşa se pare că stau lucrurile cu un motiv des întîlnit pe *stećci*: doi călăreţi înfruntîndu-se, motiv considerat a fi o rămăşiţă a temei clasice a Dioscurilor[50].

După dispariţia bogomililor, folclorul balcanic a rămas depozitarul vechilor credinţe şi legende dualiste, care se răspîndiseră o dată cu propagarea doctrinei dualiste a sectei. O dovadă o constituie faptul că şi în secolul al XVIII-lea se mai găsesc documente care pomenesc de patarinii şi „maniheii" schismatici din Bosnia, toţi avînd în comun adversitatea faţă de catolicism. La cei din urmă găsim afirmaţia că Iisus Hristos nu a murit pe cruce şi informaţia că îl proslăveau pe arhanghelul Mihael[51]. O situaţie contrară o întîlnim în Bulgaria, unde sectanţii paulicieni, inclusiv cei din străvechile fortăreţe ale credinţei lor dualiste, plasate în Tracia, au fost convertiţi la catolicism în secolul al XVII-lea, cu toate că încă mai practicau faimosul lor „botez al focului". Articolele de ziar din secolul al XIX-lea, care pomenesc despre existenţa unor colonii bogomile în Bosnia, dovedesc mai degrabă redescoperirea de către occidentali a bogomilismului şi a zonei balcanice decît vreo urmă de activitate reală a sectelor dualiste din acest spaţiu[52]. S-ar părea că islamizarea Bosniei a reprezentat ultimul episod din istoria dualismului balcanic şi european, istorie care se întinde pe cinci secole.

Motivele dispariţiei atît de rapide a bogomililor la începuturile dominaţiei otomane în Balcani rămîn totuşi în mare parte neexplicate, iar uneori argumentul „bosniac" este proiectat asupra întregii zone balcanice: se presupune că bogomilii s-au hotărît să accepte religia islamică şi s-au topit fără urmă în masa populaţiilor islamizate din Balcani. Astfel se ajunge la ideea că pînă la urmă islamismul a acceptat în cadrul său rămăşiţele acestei „credinţe ascunse", despre care adepţii ei pretindeau - atunci cînd ajunsese să aibă maximum de influenţă asupra Europei - că este transmisă pe linie directă de la apostoli. Însă nu există nici o dovadă a vreunui aflux de bogomili înspre religia islamică, iar misterul care înconjoară dispariţia acestor dualişti pare a fi rezultatul unei slabe cunoaşteri a istoriei religioase timpurii a turcilor otomani, cu abundenţa sa de mişcări sectare şi sincretice, care constituie un teritoriu foarte controversat şi în cea mai mare parte neexplorat.

D: Obolensky scria că „din ameninţarea celei mai puternice mişcări sectante din Balcani, care odinioară domina minţile oamenilor", a mai rămas „o vagă urmă de credinţă dualistă, care şi-a lăsat amprenta în folclorul slav din sud"[53]. A mai rămas însă şi o scriere eretică, adusă din Bulgaria în Italia de episcopul eretic din Concorezzo, scriere intitulată *Liber Secretum*, apoi fragmente din învăţăturile secrete ale bogomililor, prezente în *Panoplia Dogmatica* a lui Zigabenus şi, în fine, fragmente disparate de mituri şi legende dualiste ale bogomililor şi ale catharilor, păstrate în predicile, cronicile, scrierile polemice şi documentele Inchiziţiei referitoare la adversarii lor eretici.

CAPITOLUL AL VI-LEA

LEGENDELE DUALISTE

Atît teologii Evului Mediu, cît şi medievaliştii zilelor noastre sînt de acord cu ideea că iniţierea în doctrinele bogomilă şi cathară se făcea treptat, pe etape, şi că credincioşilor obişnuiţi nu li se aduceau la cunoştinţă aşa-numitele învăţături tăinuite înainte de a primi *consolamentum*-ul ; acestea erau păstrate pentru *perfecti*, care susţineau că ei cunosc „misterul Împărăţiei lui Dumnezeu". Datorită iniţierii prin care trecuseră şi poziţiei lor în sectă, *perfecti* purtau titlul dat şi Sfintei Fecioare Maria, cel de *Theotokos* („purtător de Dumnezeu"), deoarece erau consideraţi receptacule ale Sfîntului Spirit şi născători ai cuvîntului. Parabola din *Evanghelia după Matei* (7 : 6), „Nu daţi cele sfinte cîinilor, nici nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor", a fost interpretată ca o aluzie la necesitatea ezoterismului, a existenţei misterelor, mărgăritarele fiind „tainicele şi preţioasele dogme" ale bogomilismului, apanajul acestor *perfecti*.

Mărturiile ortodocşilor despre traseul iniţiatic al bogomilismului, deşi malitioase, sugerează că credincioşii bogomili erau pentru început familiarizaţi cu o doctrină şi o etică foarte asemănătoare creştinismului evanghelic, combinate cu o introducere treptată în preceptele tot mai eretice ale sectei, pînă cînd neofitul ajungea să-şi facă o imagine de ansamblu asupra caracterului general al doctrinei dualiste. Totuşi, conform celor scrise de Euthymius Zigabenus, numai la capătul unei a doua iniţieri dogmele dualiste urmau să le fie revelate acelor credincioşi care se hotărau să intre în perioada de încercare cerută înainte de actul final al înălţării la cel mai înalt rang dualist, acela de *perfectus*, o dată cu care credinciosul primea şi *consolamentum*-ul. Durata perioadei de iniţiere este prezentată în mai multe variante, de la unul pînă la doi sau trei ani, dar cert este că după *consolamentum* noii *perfecti* aveau acces la „tainele celor mai înaintaţi în necredinţă" şi la „întreaga erezie şi nebunie", după cuvintele comentatorilor ortodocşi. Clasa superioară a acestor *perfecti*, elita sectei, era iniţiată fără restricţii în *historia arcana* dualistă, pe care ortodocşii o considerau a fi cea de pe urmă din „tainele satanice". După aceea, devenind „pe deplin teologi"[1], *perfecti* stăpîneau un sistem de interpretare alegorică a Scripturilor de care se foloseau din plin pe parcursul călătoriilor lor misionare sau în timpul polemicilor teologice stîrnite de aceşti „învăţători ai ereziei".

Misionarii şi scribii bogomili au elaborat o mitologie dualistă polemică şi plină de viaţă, din care unele fragmente ni s-au păstrat în relatările ortodocşilor despre erezia bogomilă. Aceste fragmente sînt denumite de ei „istorioare satanice",

„bîiguieli necurate" etc. Pe lîngă scrierile canonice ale creştinismului, mitologia dualistă a utilizat frecvent teme şi imagini provenite din textele apocrife care circulau în ortodoxia răsăriteană, în care erau incluse primele scrieri creştine şi unele scrieri profetice importante ale evreilor, cum sînt *Cartea Tainelor lui Enoh* (*2 Enoh*) şi *Apocalipsa după Avraam*. Printre aceste texte, un rol deosebit de important în bogomilism îl avea *Viziunea lui Isaia*, o apocalipsă scrisă la începuturile erei creştine, preluată mai tîrziu şi de cathari. Singura scriere bogomilă autentică existentă la ora actuală este *Liber Secretum* sau *Interrogatio Iohannes*, adusă în Italia de către Nazarius, episcop al Bisericii cathare din Concorezzo. După ce a devenit cartea fundamentală a dualismului moderat adoptat de catharii din Lombardia, *Liber Secretum* şi-a exercitat ulterior influenţa şi în Languedoc. Cîteva dintre conceptele prezente aici se armonizau cu cele ale dualismului absolut, motiv pentru care ele au devenit populare şi au circulat în cercurile dualiştilor cathari radicali. Altele însă, deosebindu-se de acest tip de dualism, au devenit subiecte ale unor polemici dure. Pînă la urmă, confruntările teologice asupra anumitor noţiuni din *Liber Secretum* au provocat o ruptură în cadrul Bisericii din Concorezzo. Interesul arătat de bogomili şi de cathari pentru istoriile şi miturile apocrife a provocat reacţia Bisericii cathare din Desenzano, bastionul italian al dualismului absolut, unde unele cercuri cathare se străduiau să impună o lectură mai literală a pasajelor din Scripturi şi să creeze un fundament filosofic al dualismului absolut, reprezentat de tratatul intitulat *Liber de duobus principiis*. Trebuie să recunoaştem că, pe lîngă viaţa apostolică şi comportamentul ascetic al ereticilor *perfecti*, flexibilitatea şi pitorescul mitologiei apocrife a dualismului au fost cîteva din elementele de forţă ale propagandei bogomililor şi catharilor. De aceea nu este deloc surprinzător că astfel de credinţe dualiste atît de diferite şi-au lăsat o amprentă puternică şi de durată asupra folclorului balcanic.

În Evul Mediu, pe lîngă linia principală de separaţie existentă între adepţii dualismului absolut şi cei ai dualismului monarhian, în cadrul diverselor comunităţi dualiste au apărut inevitabil şi alte divergenţe, de natură doctrinară sau provocate de interpretările Bibliei. Cu toate acestea, modelul iniţierii cathare în sanctuarul ezoteric al *perfecti*-lor pare a fi în linii mari identic cu cel al bogomililor. Există informaţii după care unele învăţături doctrinare nu ajungeau la cunoştinţa tuturor *perfecti*-lor, dar aceasta ar fi putut să fie şi o inovaţie tîrzie în cadrul sectei. Inamicii ortodocşi ai dualismului radical au respins vehement validitatea pretenţiilor emise de *perfecti*, care susţineau că posedă cunoaşterea ezoterică a „misterelor divine"; mărturiile atestă că multe scrieri eretice, atît ale bogomililor, cît şi ale catharilor, au fost aruncate în foc. Cea mai mare parte a informaţiilor despre doctrinele dualiştilor medievali este păstrată în documentele ortodoxe şi catolice ale epocii, invariabil ostile şi denigratoare. O excepţie remarcabilă o constituie *Liber de duobus principiis*, la fel şi aşa-numitul „Tratat Manihean"[2], păstrat în scrierea polemică *Liber contra Manicheos*. Din păcate însă, ambele expun dogmele şi

principiile de bază ale dualismului absolut. Pentru dualismul monarhian cel mai important text de referinţă rămîne bogomila *Liber Secretum*, împreună cu diversele şi uneori controversatele fragmente păstrate în scrierile polemice ortodoxe şi catolice. Pe de o parte, operele unor inchizitori cum au fost Ranieri Sacconi, Anselm din Alexandria sau călugărul Moneta din Cremona ne oferă schema de ansamblu a dualismului cathar, iar pe de altă parte, expunerea antibogomilică a teologului ortodox Euthymius Zigabenus aruncă o rază de lumină asupra unora dintre învăţăturile ezoterice ale dualismului bogomil original. Nu ne surprind cunoştinţele de adevărat specialist ale lui Euthymius asupra a ceea ce poate fi numit fără teamă ezoterismul bogomil, deoarece respingerea de către el a învăţăturilor bogomilismului se sprijinea pe predica ereziarhului bogomil Vasile Doctorul, ţinută în faţa lui Alexius Comnenus şi consemnată de secretarul împăratului bizantin. Din păcate, Euthymius Zigabenus nu s-a folosit integral de învăţăturile divulgate în discursul ereziarhului, afirmînd că n-a încercat să demoleze toate argumentele lui Vasile deoarece voia să-şi păstreze sănătatea mintală în acea „imensă mare a lipsei de Dumnezeu".

Neliniştea lui Euthymius în faţa acestei „lipse de Dumnezeu" este de înţeles; expunerea sa referitoare la erezia bogomilă prezintă aspecte ale problemelor care îi separaseră odinioară pe predicatorii gnostici de Părinţii Bisericii şi de scrierile patristice: natura creaţiei, identitatea Demiurgului lumii materiale, originile Răului şi starea jalnică a sufletului uman.

Hristos-Mihael şi Samael-Satan

Tradiţia dualistă medievală a reînviat o mare parte din temele şi imageria gnosticismului şi maniheismului, dorindu-se a fi în bună măsură o revelare a „realităţii dualiste" ascunse în spatele istoriilor biblice, cum sînt cele despre creaţie, despre căderea omului sau despre potop. Totuşi, unele legende dualiste şi mai ales acelea aparţinînd dualismului absolut nu sînt dependente direct de textul Bibliei. Pe lîngă împrumuturile din scrierile apocrife, păstrate în spaţiul creştin răsăritean şi în elaborările medievale aparţinînd scribilor dualişti, folclorul dualist din Evul Mediu mai conţine tradiţii a căror origine sau evoluţie rămîn enigmatice şi încă imposibil de stabilit.

Asemenea unora din tradiţiile gnostice anterioare, cum era cea a valentinienilor, dualismul medieval susţinea că urmează preceptele adevăratei credinţe creştine. La fel ca în vechile mituri creaţioniste ale gnosticilor, miturile bogomililor şi catharilor referitoare la facerea lumii dezvăluie misterul Demiurgului lumii vizibile. Prezentarea acestei revelaţii se păstrează în două versiuni bogomile importante: în scrierea *Liber Secretum* şi în secţiunea dedicată bogomililor din *Panoplia Dogmatica*. Cele două istorisiri condensează tendinţa monarhiană din dualismul bogomilo-cathar, în care Demiurgul, Dumnezeul din *Vechiul Testament*, este prezentat ca o divinitate

rea, însă subordonată unui Dumnezeu superior, în vreme ce crearea şi punerea în mişcare a universului material este legată definitiv de povestea căderii celui dintîi. În mod tradiţional, Satan sau Samael este considerat întîiul născut al Domnului şi iniţial el era fratele mai mare şi mult mai puternic al lui Iisus Hristos-Logosul. În *Liber Secretum*, la începuturi Satan stăpîneşte asupra virtuţilor din rai şi este „ordonatorul tuturor lucrurilor", stînd alături de Dumnezeu-Tatăl. Puterea lui Satan este descrisă ca întinzîndu-se din rai pînă în iad şi chiar pînă la tronul Tatălui. La fel, în satanologia bogomililor, a cărei prezentare o găsim în *Panoplia Dogmatica*, Samael este viceregele ceresc al bunului Dumnezeu-Tatăl şi şade pe un tron plasat la dreapta acestuia, nefiind întrecut decît de El, creatorul oştirilor de îngeri. Mai mult, acesta chiar posedă un chip şi un „veşmînt" asemenea Lui. Prin tradiţie cauza căderii lui Satan este trufia sa şi, inevitabil, s-a considerat că parabola din *Isaia* despre regele Babilonului (*Isaia*, 14 : 13-14) dezvăluie „gîndurile necurate" legate de adevăratele aspiraţii ale Satanei: „Ridica-mă-voi în ceruri şi mai presus de stelele Dumnezeului celui puternic voi aşeza jilţul meu... Sui-mă-voi deasupra norilor şi asemenea cu Cel Preaînalt voi fi". Urmărind să-şi realizeze planurile de mărire şi de stăpînire veşnică, Satan începe să-i corupă pe îngerii „Tatălui celui nevăzut" şi reuşeşte să ajungă pînă la al cincilea cer. Demascat de o voce venind dinspre tronul Tatălui ceresc, Satan este alungat din ceruri împreună cu îngerii ademeniţi de el, care sînt de asemenea deposedaţi de veşmintele, tronurile şi coroanele lor. După *Liber Secretum*, o dată cu căderea din rai, Satan este văduvit de lumina măreţiei sale şi chipul său devine unul omenesc, numai că arată ca „strălucirea fierului înroşit în flăcări", iar cele şapte cozi ale sale trag după ele o treime din îngerii Domnului. În cealaltă versiune a mitului bogomil, Satan îşi păstrează înfăţişarea şi „veşmîntul" divin chiar şi după cădere. Deoarece şi-a păstrat şi puterea creatoare, el se hotărăşte „să facă un al doilea rai, ca şi cum ar fi un al doilea Dumnezeu". În *Liber Secretum* scrie că, după ce îşi încheie creaţia cu ajutorul îngerilor apei şi ai văzduhului, Satan porunceşte pămîntului să dea naştere tuturor fiinţelor vii, în timp ce oştirile cereşti, care vor fi îngerii săi supuşi, sînt create din foc. Aici urmează elaborarea bogomilă a străvechii tradiţii referitoare la închiderea sufletului divin în temniţa trupului: Satan îl creează pe bărbat din lut după chipul şi asemănarea lui, apoi îl obligă pe îngerul celui de-al doilea cer să intre în lut. Dintr-o bucată a trupului bărbatului, Satan modelează trupul femeii, căreia îi dă viaţă îngerul din primul cer. Astfel, cei doi îngeri sînt închişi în nişte forme muritoare, una feminină şi cealaltă masculină. În cealaltă variantă a mitului bogomil, sarcina lui Satan se dovedeşte şi mai împovărătoare, căci creaţia sa, Adam, făcută din lut şi din apă, este departe de a fi una perfectă: un firicel de apă se scurge din piciorul său drept şi din degetul arătător, răsucindu-se pe pămînt pentru a lua forma unui şarpe. În încercarea lui Satan de a insufla spirit în trupul lui Adam, spiritul urmează acelaşi traseu, dînd viaţă şarpelui, iar acesta devine în mod inevitabil cea mai ingenioasă făptură, deoarece este însufleţită chiar de spiritul

lui Satan. Satan, al doilea creator, se vede nevoit să apeleze la bunul Tată pentru a-şi trimite Duhul în trupul creaţiei sale. Satan susţine că astfel ei vor deveni amîndoi stăpîni asupra omului şi că unii dintre urmaşii acestuia vor umple cîndva lăcaşurile cereşti rămase goale după căderea îngerilor răzvrătiţi. Bunul Dumnezeu încuviinţează şi insuflă „duhul vieţii" în om. Eva este creată şi însufleţită în acelaşi fel. Istorisirile bogomile despre crearea omului reiau în mod evident vechea schemă dualistă trup – suflet a gnosticilor, unde se considera că sufletul divin era închis în trupul creat de Demiurg. O altă credinţă care apare în mod curent atît în tradiţia religioasă iudaică, cît şi în cea gnostică, îşi găseşte şi ea o formă în dualismul medieval; este vorba de seducerea şi coruperea Evei de către Satan.

După ce a creat primul cuplu uman, Satan trece la coruperea Evei, luînd chipul unui şarpe şi ademenind-o la păcatul trupesc. Poveştile despre seducerea Evei sînt şi ele foarte diverse. În *Liber Secretum*, după ce sădeşte în paradis un răzor de trestii, Satan le interzice lui Adam şi Evei să mănînce din fructul Binelui şi al Răului, însă o ispiteşte pe Eva la păcat. În timp ce Eva arde de dorinţă „asemenea unui cuptor", diavolul se iveşte dintre trestii sub chipul şarpelui şi-i satisface poftele trupeşti. Apoi, Adam este şi el înşelat şi ispitit să se desfrîneze cu Eva, care naşte în acelaşi timp „copilul diavolului şi pe cel al şarpelui"; astfel, domnia lui Satan, dependentă de procreaţie, va dura pînă la sfîrşitul lumii. Într-o altă versiune bogomilă a seducerii Evei de către Demiurg, femeia dă naştere la doi gemeni, Cain şi sora lui, Calomena, copiii lui Samael-Satan, în timp ce Abel se naşte după împreunarea omenească a Evei cu Adam. Cain, „sămînţa lui Samael", îl omoară pe Abel, „sămînţa lui Adam", aducînd astfel în lume crima şi moartea. Însă după această schimbare de formă şi după contactul sexual cu Eva, Samael-Satan îşi pierde puterea creatoare şi chiar forma sa divină, devenind întunecat şi respingător.

În ciuda acestui fapt, Samael-Satan continuă să fie stăpînul creaţiei sale pieritoare, iar domnia sa crudă nu permite decît unui număr mic de oameni să se alăture bunului Tată ceresc şi să se înalţe în rang cu arhanghelii. În varianta din *Liber Secretum*, Tatăl ceresc îi permite lui Satan să domnească timp de şapte ani, perioadă în care acesta îşi trimite supuşii, îngerii de foc, la oameni. Tot în acest timp încep şi ritualurile sacrificiale, menite să le ascundă oamenilor împărăţia cerurilor. La fel ca în lucrările gnostice mai vechi, şi aici Satan face inutila sa declaraţie „monoteistă": „Eu sînt El şi nu este alt Dumnezeu afară de Mine" (*Deuteronomul*, 32:39). Satan îşi dezvăluie caracterul divin în faţa lui Moise, îi dă Legea şi îl trimite să-i elibereze pe fiii lui Israel din robia egipteană, conducîndu-i apoi prin Marea Roşie, pe fundul uscat al acesteia.

Mitologia bogomilică a înfrumuseţat ulterior povestea căderii îngerilor; în această versiune mai tîrzie, îngerii căzuţi, aflînd de promisiunea făcută de Samael-Satan de a umple fostele lor lăcaşuri cereşti cu fiii oamenilor, îşi iau neveste dintre fiicele oamenilor. Giganţii născuţi din aceste perechi încep să lupte împotriva lui Samael-Satan, care, înfuriat, trimite potopul asupra pămîntului pentru a distruge

orice făptură vie. Nu îl lasă în viaţă decît pe unul dintre slujitorii săi supuşi, Noe. După aceea, din şirul de la Adam la Iisus Hristos, au fost mîntuiţi numai strămoşii lui Iisus enumeraţi în genealogiile din *Evangheliile* după Matei şi Luca, împreună cu şaisprezece profeţi şi cu martirii care au preferat să moară decît să se supună credinţelor idolatre.

În cristologia bogomililor, misiunea lui Hristos este de a vesti numele Tatălui şi, ca o prevestire a acestei misiuni, Satan îi dă lui Moise trei grinzi de lemn ce vor fi folosite pentru răstignirea lui Iisus. Într-una din variantele desprinse din cristologia bogomilică, după 5.500 de ani, lui Dumnezeu-Tatăl i se face milă de suferinţele îndurate de creaţia sa, sufletul uman, aflat sub stăpînirea satanică, şi îşi trimite pe pămînt „Fiul-Logos". Acesta era identificat şi cu arhanghelul Mihael ; arhanghel – pentru că era cel mai divin dintre toţi îngerii ; Iisus – pentru că alină orice boală sau nenorocire, iar Hristos – pentru că trupul său a fost „miruit". El s-a coborît din ceruri şi a intrat în trupul Sfintei Fecioare prin urechea dreaptă pentru a-şi lua chip uman. Patimile, moartea şi învierea sa nu s-au petrecut cu adevărat, însă el a ieşit victorios în bătălia pe care a dus-o împotriva răzvrătitului Samael-Satan. În această variantă cristologică a bogomililor, abia după momentul în care Hristos-Mihael cîştigă lupta sa cu Samael, întîiul născut al lui Dumnezeu îşi pierde ultima silabă a numelui, „silaba divină" *-el* (Dumnezeu), după care este înlănţuit şi aruncat într-o hrubă, în timp ce Hristos-Mihael se înalţă la tronul care îi aparţinuse odinioară lui Satanael şi se aşază de-a dreapta Tatălui. Uneori s-a susţinut că, o dată cu căderea lui Satanael, dreptul său de frate mai mare a trecut automat asupra Fiului-Logos, iar după triumful acestuia şi încarcerarea întîiului născut al lui Dumnezeu, Hristos-Mihael se întoarce la sursa originară, adică la bunul Tată ceresc.

În *Liber Secretum* apare ideea că, înainte de pogorîrea lui Hristos din ceruri, Dumnezeu îl trimite pe pămînt pe îngerul Său, pe nume Maria, astfel ca Iisus să poată fi primit de ea prin intermediul Sfîntului Spirit. Însă şi Satan îşi trimite îngerul, pe profetul Ilie, care se întrupează acum în Ioan Botezătorul, cel care botează cu apă. După coborîrea sa din ceruri, Iisus pătrunde în urechea Mariei şi apoi iese în lume, unde este recunoscut de Ioan Botezătorul ca fiind acela care botează cu Sfîntul Duh şi cu foc, acela care este în stare să mîntuiască şi să distrugă. Ca şi maniheismul, bogomilismul şi catharismul resping cu tărie botezul cu apă, însă – conform celor scrise în *Liber Secretum* – oamenii s-au arătat mai dornici să accepte botezul lui Ioan decît pe cel prin foc, adus de Iisus. De aceea faptele multor oameni au rămas sub semnul Răului, căci ei sînt cei care nu au vrut să ajungă în lumină.

O idee care apare frecvent atît în gîndirea catharilor, cît şi în cea bogomilă susţine că, din toate personajele proeminente care apar în *Vechiul Testament*, singurele care au fost mîntuite – adică cei şaisprezece profeţi şi strămoşii lui Iisus Hristos numiţi în genealogiile alcătuite de Luca şi Matei – s-au sculat din nou la moartea lui Hristos şi au primit *consolamentum*-ul chiar din mîinile acestuia. În sistemul lor trinitar, Fiul era privit în mod tradiţional ca deţinînd mai puţină

dumnezeire decît Tatăl, iar Sfîntul Duh – mai puţină decît Fiul. O altă învăţătură specifică bogomilismului, aşa cum este ea prezentată în *Panoplia Dogmatica*, se referă la modul în care Fiul şi Sfîntul Duh purced de la Tatăl: Fiul este văzut ca o lumină emanată din partea dreaptă a capului Tatălui, pe cînd Sfîntul Duh este emanat din partea stîngă. Emanaţia este pornită la 5.500 de ani după facerea lumii, moment în care Tatăl îşi asumă aceste trei întruchipări. O dată cu întoarcerea Fiului şi a Sfîntului Duh la Tatăl, El îşi reia forma iniţială. Procesul prin care Tatăl dă naştere Fiului, iar Fiul, la rîndul său, dă naştere Sfîntului Duh, este continuat de Sfîntul Duh, care dă naştere lui Iuda şi celor doisprezece apostoli. Chiar începutul genealogiei lui Iisus, aşa cum apare ea la *Matei* (1:2), a fost interpretat ca o trimitere la procesele de emanaţie spirituală din cadrul Sfintei Treimi: „Avraam a născut pe Isaac; Isaac a născut pe Iacov; Iacov a născut pe Iuda şi pe fraţii lui".

Dualismul monarhian al bogomililor avea un caracter eshatologic. Bogomilii se aşteptau ca, în ultimele zile dinaintea Judecăţii de Apoi, Satan să fie în cele din urmă învins. *Liber Secretum* ne oferă o prezentare sugestivă a Judecăţii de Apoi, cu imagini care îşi au originea în *Apocalipsa* canonică şi în unele scrieri apocaliptice necanonice. După o vreme, cînd Satan va fi „dezlegat din închisoarea lui" (*Apocalipsa*, 20:7), la Judecata de Apoi, Fiul Omului va sta pe scaun şi îi va despărţi pe dreptii Săi de păcătoşi, iar Satan împreună cu mulţimile care l-au urmat vor fi aruncaţi într-un lac de foc. După aceea, Fiul lui Dumnezeu va ocupa pentru totdeauna locul primului născut, va sta de-a dreapta Tatălui şi împreună vor domni întru veşnicie.

Versiunile cathare ale dualismului moderat urmează în general prototipurile oferite de bogomilism, deşi apar – aşa cum era de bănuit – şi unele interpretări diferite. Dualismul monarhian cathar accentuează asupra ideii că, deşi materia primordială a fost creată de un Tată superior, cel care a împărţit materia în cele patru elemente a fost Satan, Prinţul acestei Lumi, el însuşi o creaţie a lui Dumnezeu. Uneori, Dumnezeul superior este considerat Creatorul elementelor primordiale, însă în mod invariabil cel care separă elementele este diavolul. Crearea omului a fost şi ea descrisă cu diverse detalii noi. Într-una din variante, Dumnezeu-Tatăl trimite un înger din ceruri pentru a vedea cum a separat Lucifer elementele, iar pe acest înger Lucifer îl capturează, după care îl face supusul cărnii umane, introducîndu-l în trupul-temniţă[3]. Ca şi în bogomilism, parabola slujitorului necinstit din *Evanghelia după Luca* (16:1-9) rămîne în catharism una din principalele parabole care trimit la acţiunile şi scopurile Satanei, actualul Prinţ al lumii şi fostul Prinţ al Îngerilor.

Conform unor completări ezoterice cathare ale mitului căderii lui Lucifer, la începuturi a existat un anumit spirit al Răului, avînd patru chipuri care reprezentau fiecare o făptură vie: omul, pasărea, peştele şi fiara. În vremea dinainte, cînd Lucifer era încă bun, el s-a întîlnit cu acest spirit rău. Acesta era lipsit de putere creatoare, însă Lucifer a fost şocat de minunăţia din faţa sa şi s-a aventurat într-o discuţie cu el. Pînă la urmă a fost dus în ispită de spiritul rău, care l-a convins să-i ademenească şi pe îngeri[4].

În timp ce enumeră faptele lui Satan sub chipul Dumnezeului din *Vechiul Testament*, relatările catharilor sînt la fel de explicite ca şi cele ale bogomililor, arătînd cum Satan le-a trimis oamenilor profeţi; prin profeţiile lor, el a grăbit sacrificiile de animale şi ofrandele sîngerînde prin care era preamărit în chip de Dumnezeu. Mai mult, în relatarea bogomilică a potopului, Noe nu este o figură cu totul negativă, deoarece el îi slujeşte lui Satan şi este salvat de Demiurgul căzut fără să ştie de apostazia acestuia, iar într-o variantă cathară, „Dumnezeu cel Sfînt" este cel care îl salvează pe Noe şi „toate făpturile vii" din potopul provocat de Satan[5].

Totuşi, în ciuda acestor diferenţe, şi în dualismul monarhian cathar, şi în cel bogomil, Satan apare ca o creaţie a unui Dumnezeu superior, care, după ce este alungat din ceruri din cauza răzvrătirii sale, creează cosmosul material. În dualismul radical medieval, lucrurile stau cu totul altfel: Lucifer este o emanaţie imediată a principiului etern al Răului, al Dumnezeului rău, coetern şi coexistent cu Dumnezeul bun.

Bunul Dumnezeu şi Dumnezeul răului

Mărturiile occidentale despre dualismul absolut al Evului Mediu sînt mult mai complexe decît cele răsăritene. De fapt, doctrinele dualiste radicale au fost formulate pentru prima dată coerent şi uneori chiar novator din punct de vedere teologic în Italia, în *Liber de duobus principiis*. Mărturiile documentare despre dualismul radical cathar postulează credinţa ereticilor în două principii cu existenţă eternă, fără început sau sfîrşit. Principiul Binelui era considerat Tatăl lui Hristos, Dumnezeul Luminii, în timp ce principiul Răului era reprezentat de Dumnezeul Întunericului, cel care le fură minţile necredincioşilor.

În unele scrieri cathare, Dumnezeul Întunericului este identificat cu Stăpînul din *Geneză*, creatorul celor patru elemente, al cerului vizibil, al soarelui, lunii, stelelor şi a tot ce există pe pămînt. Acesta era Dumnezeul lui Moise. Dumnezeul Luminii era creatorul lucrurilor eterne, al tuturor celor veşnice. El îşi creează alte patru elemente proprii, un alt cer, un alt soare, o altă lună şi alte stele, într-un fel de univers alternativ[6].

Dumnezeul Luminii mai creează şi oamenii din ceruri, populaţia paradisului său, formaţi din trup, suflet şi spirit. Spiritul se afla în afara trupului şi servea drept păzitor al sufletului. Miturile cathare povestesc că Satan era invidios pe Dumnezeul Luminii şi că, reuşind să urce în cerurile minunate ale acestuia, a dus în ispită sufletele create de Dumnezeul bun, ademenindu-le pe pămînt şi pe „tărîmul tenebrelor". Cînd Satan s-a urcat în înalt împreună cu legiunile sale, cerurile au fost cuprinse de un război în care pînă la urmă arhanghelul Mihael şi oştirile sale au înfrînt legiunile lui Satan, aşa cum se spune în *Apocalipsă*. După alungarea sa din ceruri, Satan închide sufletele amăgite de el în temniţa trupului; misiunea lui Iisus a fost aceea de a elibera aceste suflete din sclavia Satanei.

Sufletul încarcerat poate să-şi recapete păzitorul ceresc numai prin intermediul *consolamentum*-ului, iar în ultimele zile ale lumii, la Judecata de Apoi, cînd toate sufletele ademenite de Dumnezeul rău îşi vor fi ispăşit greşeala, ele se vor întoarce înapoi în lăcaşurile lor din înalturi, recăpătîndu-şi şi trupurile cereşti. Astfel era interpretată învierea morţilor din Scriptură: ca reînviere nu a trupurilor fizice, ci a trupurilor spirituale. Într-o altă formă de dualism absolut, apărută în Italia, diavolul închide sufletele amăgite de el în trupuri de oameni şi de animale şi le dirijează transmigraţia dintr-un trup în altul pînă cînd aceste suflete - numite şi „poporul Domnului" sau „oile lui Israel" - vor ajunge clipa să se reîntoarcă în ceruri[7]. Catharii din Desenzano, care primeau consacrarea în cadrul Bisericii drugunthiene, au creat o versiune şi mai detaliată a invadării de către puterile întunericului a tărîmului ceresc, stăpînit de Dumnezeul cel bun[8]. În credinţa lor, Lucifer, fiul Dumnezeului rău, s-a urcat în lăcaşurile cereşti şi a luat chipul unui înger de lumină, cîştigînd admiraţia tuturor îngerilor. Aceştia au reuşit să-l convingă pe Dumnezeul bun să-l numească intendent al îngerilor. Au urmat coruperea şi seducerea celorlalţi îngeri de către Lucifer, bătălia care s-a dat în ceruri şi căderea lui Lucifer laolaltă cu o treime dintre îngerii Domnului, despre care se credea că sînt făcuţi din trup, suflet şi spirit. Trupurile ciopîrţite ale îngerilor, recunoscute ca fiind „oasele uscate" de care pomeneşte Iezechiel, au rămas în cer, în timp ce sufletele au fost luate în captivitate de Lucifer, duse pe pămînt şi apoi închise în trupuri.

O scurtă scriere polemică împotriva catharilor italieni ne dezvăluie o altă credinţă legată de faptele lui Lucifer, frecvent întîlnită la catharii aparţinînd Bisericii din Desenzano, aşa-numiţii *albanenses*. Doctrina lor era considerată „secretă"[9], lucru de altfel de înţeles, din moment ce îl prezintă pe Lucifer, fiul Dumnezeului rău, avînd o relaţie sexuală cu soţia Dumnezeului bun. În această variantă mitologică dualistă, Lucifer pătrunde în ceruri, unde o găseşte pe soţia împăratului ceresc stînd singură. În cele din urmă, el o convinge să cedeze avansurilor lui şi astfel soţia lui Dumnezeu dă naştere unui fiu pe care Lucifer îl poate face „să fie zeu în regatul său şi să ajungă venerat cum se cuvine unui zeu". Ideea este lămurită ulterior prin intermediul unui citat din *Apocalipsă*: „Împărăţia lumii a ajuns a Domnului nostru" (11 : 15). Conform credinţei acestor *albanenses*, „astfel s-a născut Hristos şi astfel El şi-a scoborît trupul din ceruri"; aceasta era de fapt „măreaţa taină" a sectei. Cu toate acestea, în cristologia lor, Hristos rămîne un înger întrupat în om şi evenimentele din *Evanghelie* sînt considerate doar o iluzie a celor care privesc din exterior, căci Hristos s-a înălţat la ceruri nu în trup uman, ci în trupul pe care „l-a adus din ceruri".

În Languedoc, grupurile dualiste radicale ale albigenzilor împărtăşeau credinţa în transmigraţia sufletelor şi, din cîte se pare, şi unele învăţături care trebuiau să rămînă ezoterice. O prezentare dintr-o sursă catolică a dogmelor dualiştilor absoluţi albigenzi din Languedoc, scrisă pe la începuturile cruciadei albigenze, repovesteşte

una din aceste învățături[10]. Acolo se spune că, la „adunările lor secrete", albigenzii „mai în vîrstă" susțineau că cel care a creat toate făpturile a fost Dumnezeul cel rău. Mai întîi, el a făcut doi bărbați și două femei, un leu, un furnicar, un vultur și un duh. Ulterior, Dumnezeul bun a luat de la Dumnezeul rău vulturul și duhul pentru propria sa creație, iar din aceștia doi și-a modelat propriile făpturi. Înfuriat de jaf, Dumnezeul rău decide să se răzbune și îl trimite pe fiul său, Lucifer, la curtea Dumnezeului bun, împreună cu o mulțime de bărbați și femei extraordinari. Lucifer reușește să-l păcălească pe Dumnezeul bun, convingîndu-l să-l numească „prinț, preot și intendent" peste oamenii lui. Bunul Dumnezeu îi mai dă lui Lucifer și un testament pentru poporul lui Israel, însă, în absența lui, Lucifer îi duce pe toți în ispită și îi împrăștie prin toate ținuturile sale. Cei mai nobili dintre ei sînt trimiși în această lume, numită „ultimul lac", „cel mai îndepărtat pămînt" sau „cel mai străfund iad". În lumea aceasta sînt trimise doar sufletele, pe cînd trupurile, părăsite de spirit, sînt abandonate în deșert. Acestea sînt „oile cele pierdute ale casei lui Israel" (*Matei*, 15 : 24), asupra cărora se concentrează misiunea de mîntuire a lui Hristos. Însuși Hristos s-ar fi născut în minunatul „ținut al celor vii", al Mariei și al lui Iosif, care sînt identificați cu Adam și Eva. Tot acolo s-au petrecut, în această variantă mitologică, patimile, răstignirea și înălțarea la ceruri, la Dumnezeul bun. Se presupunea că, de dincolo de cele șapte ținuturi ale cerului, Iisus Hristos le-ar fi transmis discipolilor, tatălui și mamei Sale, o dată cu testamentul Său, dorința de a-și elibera poporul. Se mai credea că Dumnezeul bun avea două soții: Collam (Oholah) și Colibam (Oholiba), cele două curtezane care în *Iezechiel* (23 : 4) simbolizau Samaria și Ierusalimul, și că avusese de la ele fii și fiice.

Conform aceleiași scrieri de care am amintit, o altă învățătură pe care aceste grupuri albigenze o considerau ezoterică și pe care o propovăduiau numai la „întîlnirile tainice" susținea că în realitate Maria Magdalena era soția lui Hristos; tot ea era identificată cu femeia samariteană căreia Iisus îi spune: „Cheamă-ți bărbatul". Ea era femeia pe care Iisus Hristos a salvat-o atunci cînd evreii încercau s-o lapideze și era soția lui, pentru că fusese singură cu El în trei locuri: în templu, la izvor și în grădină. Existența acestei credințe albigenze, după care Maria Magdalena ar fi fost soția lui Hristos, este confirmată de alte două scrieri catolice referitoare la erezia cathară, deși în versiunile acestora atitudinea catharilor față de „pămîntenii" Hristos și Maria Magdalena a fost modificată de dualism, aplicat chiar și la istorisirea din *Evanghelie*.

În aceste două prezentări, preceptele dualismului absolut au fost transpuse asupra naturii lui Iisus Hristos, rezultînd astfel două ipostaze ale acestuia: una celestă și cealaltă terestră, ultima fiind negativă, un pseudo-Hristos. În prima versiune[11], Iisus cel terestru, care s-a născut în Betleemul pămîntesc și a fost crucificat în Ierusalim, era practic un Hristos al răului, iar Maria Magdalena era concubina sa. Cealaltă versiune[12] confirmă existența mitului celor două soții ale Dumnezeului bun, cu completarea că aici legătura acestuia cu soția Dumnezeului

rău l-a făcut pe cel din urmă să-şi trimită fiul la curtea Dumnezeului bun. Fiul Stăpînului rău l-a înşelat pe Domnul Binelui şi a pus mîna pe sufletele oamenilor şi ale animalelor care erau împărţite în cele şapte ţinuturi cereşti. La aceştia a fost trimis Iisus în misiunea sa de mîntuire şi pentru ei a suferit el de şapte ori la rînd. Există aici şi o diferenţă între adevăratul Hristos, cel care s-a născut în Ierusalimul ceresc şi a suferit acolo, „trădat de fraţii Săi", şi acel Hristos care apare în „lumea de aici", un pseudo-Hristos urmat de pseudo-apostoli. Credinţa declarată după care Maria Magdalena era soţia lui Iisus pare să se refere la Hristos cel ceresc, deşi – dacă ar fi să urmărim consecvenţa acestei linii de gîndire de tip dualist – ne-am aştepta să apară şi două întruchipări diferite ale Mariei Magdalena, celestă şi terestră.

Originile învăţăturilor doctrinare despre cele două soţii ale Dumnezeului bun şi mai ales ale celor legate de statutul marital al Mariei Magdalena sînt oarecum neclare, deşi Maria Magdalena a jucat un rol important în *Pistis Sophia* a gnosticilor, iar într-o altă scriere a gnosticilor, *Evanghelia după Filip*, ea era numită „tovarăşă" a lui Hristos, cea pe care a iubit-o mai mult decît pe toţi discipolii Lui. Mai mult, istoriile despre Maria Magdalena în postură de „soţie" sau de „concubină" a lui Iisus Hristos par a ţine de o credinţă cathară originală, fără echivalent în doctrinele bogomililor. La fel de originale şi uneori reformiste sînt şi alte cîteva creaţii teologice şi mitologice ale catharilor italieni, aşa cum o dovedesc ideile foarte populare ale lui Ioan de Lugio, cel care – spre exemplu – a ajuns la concluzia că întreg textul Bibliei a fost „scris într-o altă lume"[13]. Ioan de Lugio a restabilit paternitatea unora dintre evenimentele din *Vechiul Testament*, cum ar fi trimiterea potopului, considerînd că ele vin de la Dumnezeul cel adevărat, însă a susţinut că toate acţiunile vindicative la care El a supus poporul lui Israel în Iudeea şi pe Pămîntul făgăduinţei au fost provocate de duşmanul său. Conform concepţiei lui Ioan de Lugio, Dumnezeul rău l-a atacat pe Dumnezeul cel adevărat şi pe Fiul său de-a lungul întregii eternităţi. El îşi întemeiază argumentaţia pe cuvintele pe care Yahve i le adresează lui Satan în *Cartea lui Iov*: „Tu M-ai întărîtat pe nedrept împotriva lui ca să-l prăpădesc" (2 : 3). *Liber de duobus principiis*, care, după unii, ar fi fost scrisă chiar de Ioan de Lugio, lansează o amplă polemică atît împotriva catolicismului, cît şi împotriva dualismului monarhian, atacînd doctrina liberului arbitru pentru a prezenta paradigma unei adversităţi absolute şi eterne între Bine şi Rău. Doctrina celor doi creatori este dezvoltată aproape în cele mai mici detalii. Aici Creatorul bun este definit ca stăpîn absolut peste lucrurile bune, pe cînd Creatorul rău este acuzat că a dat naştere la tot răul şi ticăloşia atît de prezente în *Vechiul Testament*. Împotriva dualismului monarhian şi a doctrinei acestuia, după care există un Dumnezeu superior, creator al unui Demiurg inferior, se invocă vechiul argument: cum s-a putut ca un Dumnezeu al Binelui să permită existenţa răului în creaţia sa? În fine, tratatul analizează problema inevitabilităţii prigoanei pentru toţi aceia care „trăiesc cu evlavie întru Iisus Hristos". În ansamblu, *Liber*

de duobus principiis se bazează aproape integral pe lectura în cheie dualistă a Scripturii, aspect într-adevăr specific pentru mai vechiul sistem bogomilic de interpretare alegorică a *Evangheliilor* şi a unor fragmente din *Vechiul Testament.*

Betleem şi Capernaum

Înclinaţia bogomililor spre folosirea parabolelor în predicile lor a fost cunoscută relativ devreme, însă abia *Panoplia Dogmatica* a lui Zigabenus aduce în adevărata lumină larga răspîndire pe care o cunoşteau interpretările alegorice ale scrierilor sfinte. Pe lîngă parabola slujitorului necredincios, extrem de importantă pentru satanologia bogomilă şi cathară, bogomilii se foloseau de imagini şi subiecte din *Evanghelii* pentru a-şi susţine doctrina şi activitatea de propovăduire a ei. Predicatorii bogomili declarau că Biserica lor este adevăratul Betleem, deoarece ea era leagănul „cuvîntului" şi al adevăratei credinţe, pe cînd Biserica ortodoxă era poreclită Irod, deoarece, în concepţia lor, aceasta încerca să extermine adevăratul „cuvînt". Fariseii şi saducheii care veneau să se boteze la Sfîntul Ioan (*Matei*, 3 : 7) erau identificaţi cu credincioşii ortodocşi, iar în cei doi bărbaţi înfricoşători, posedaţi de demoni, care „au ieşit din morminte" în calea lui Iisus, în ţinutul Gadarenilor (*Matei*, 8 : 28) bogomilii descoperă imaginea esenţializată a preoţimii şi călugărilor.

Exegeza alegorică a *Evangheliilor* era folosită atît în polemica lansată împotriva Bisericii oficiale, cît şi ca suport scriptural pentru învăţăturile bogomile. În descrierea pe care evanghelistul Matei i-o face Sfîntului Ioan Botezătorul (3 : 4), lăcustele şi haina aspră din păr de cămilă sînt văzute drept cerinţe ale Legii lui Moise, pe cînd cingătoarea de piele şi mierea sălbatică sînt considerate simboluri ale *Evangheliei*. „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte" este o expresie care oferă în mod cert ocazia unei interpretări de tip dualist. Prin urmare, cei doi ochi au fost consideraţi a fi Legea lui Moise şi Legea *Evangheliei*, pe cînd cei doi dinţi reprezentau calea largă a legii lui Moise şi cărarea îngustă a *Evangheliei*. În cuvintele lui Iisus, „Să nu vă juraţi nicidecum nici pe cer, fiindcă este tronul lui Dumnezeu, nici pe pămînt, fiindcă este aşternut al picioarelor lui, nici pe Ierusalim, fiindcă este cetate a marelui Împărat" (*Matei*, 5 : 34-35), marele împărat este inevitabil identificat cu Diavolul, Prinţul acestei Lumi. Femeia care „suferă de scurgere de sînge" de doisprezece ani (*Matei*, 9 : 20) este Biserica din Ierusalim, care sîngerează din pricina ofrandelor de sînge ale celor douăsprezece triburi ale lui Israel şi care este vindecată de Iisus prin distrugerea Ierusalimului. Ierusalimul era într-adevăr considerat vechea cetate de scaun a lui Satan, iar în urma distrugerii oraşului, el a trebuit să se mute în Constantinopol, „Regina Cetăţilor", în catedrala Sfînta Sofia.

De o importanţă deosebită se dovedeşte a fi interpretarea bogomilă a „tînguirii" Rahelei „după copiii ei" (*Matei*, 2 : 18), ca urmare a uciderii nevinovaţilor de către împăratul Irod. Rahela, care pe de altă parte era mama biblică a lui Iosif şi a lui

Veniamin, apare aici în chip de văduvă şi mamă a două fiice pe care - din nechibzuinţă - le-a îmbrăcat în haine bărbăteşti şi le-a trimis la porunca lui Irod, înţelegînd greşit scopul pentru care acesta îi căuta pe copiii de sex masculin. Luate drept băieţi, fetele au fost, bineînţeles, omorîte. Văduva Rahela, care în această scurtă istorie bogomilă provoacă moartea copiilor săi, este identificată cu Tatăl ceresc, fiicele/fiii văduvei cu sufletele lui Adam şi Iisus Hristos, iar Irod, cum e şi normal, cu Prinţul acestei Lumi.

Catharii au înţeles să se folosească şi ei de parabole şi alegorii pentru a-şi ilustra conceptele dualiste. Parabola din *Evanghelia după Luca* (10 : 30), „Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon", a fost interpretată ca o aluzie la coborîrea lui Adam din Ierusalimul ceresc în lume, iar în fraza „şi a căzut între tîlhari, care... l-au dezbrăcat" catharii au văzut simbolul căderii lui Adam printre spiritele Răului, care l-au despuiat de lumină[14].

Însă toate parabolele şi alegoriile care ne-au rămas de la bogomili şi cathari reprezintă numai fragmente din ceea ce era cu siguranţă un sistem de interpretare a Scripturilor mult mai dezvoltat. Predicatorii bogomili susţineau că plecarea lui Hristos din Nazaret spre Capernaum (*Matei*, 4 : 13) semnifica părăsirea de către ei a Bisericii ortodoxe oficiale pentru Biserica clandestină şi prigonită, în sînul căreia ei aleseseră să îşi ducă viaţa. Oricare ar fi valabilitatea pretenţiilor pe care le aveau ereticii la succesiunea Bisericii apostolice, pînă cînd nu se vor descoperi unele texte bogomile originale şi de mai mare întindere, aşa cum s-a întîmplat la începutul acestui secol cu spectaculoasa descoperire a textelor maniheene în nisipurile din Turfan, cea mai mare parte a istoriei şi a doctrinei acestei Biserici „din Capernaum" va rămîne încă învăluită în mister şi incertitudine.

NOTE

Citatele din Biblie sînt preluate din *New English Bible* şi, în unele cazuri, din *Biblia Regelui Iacob.* (În traducere s-a folosit *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988 – n.t.) În textul notelor, precum şi în bibliografie, sînt utilizate următoarele abrevieri:

CMC – *Cologne Mani Codex*;
CSHB – *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*;
MGH SS – *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*;
PG – *Patrologia Graeca*;
PL – *Patrologia Latina*;
SBE – *Sacred Books of East.*

Prefaţă

1. Cîteva dintre studiile cele mai importante şi mai recente care se ocupă de aceste domenii sînt: R. Le Forestier, *La Franc-maçonnerie templière et occultiste au XVIIIe et XIXe siècles* (Paris, 1970); F. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra – Boston, 1972); J.W. Montgomery, *Cross and Crucible* (vol. I-II, Haga, 1973); K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten* (Graz, 1973), *Licht und Finsternis*, partea I (Graz, 1975); *Licht und Finsternis*, partea a II-a (Graz, 1978); M. Barber, *The Trial of the Templars* (Cambridge, 1978); P. Partner, *The Murdered Magicians* (Oxford, 1982); D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry* (Cambridge, 1988).
2. Opinia generală este că descoperirea şi judecarea grupului ereticilor de la Köln în anii 1143-1144 reprezintă primul semn cert de apariţie a catharismului propriu-zis. Găsim o relatare a incidentului de la Köln în cererea de ajutor împotriva ereticilor adresată lui Bernard de Clairvaux de către Eberwin, starețul abaţiei premonstratensiene de la Steinfeld. Ereticii de la Köln susţineau că sînt moştenitorii unei tradiţii „apostolice" tăinuite, care fusese păstrată secretă pînă în vremea martirilor şi care se menţinuse în Grecia şi în „alte ţinuturi".
3. Pentru a explica sintagma „civilizaţia vechii Europe", semnificaţia şi sfera ei de influenţă, vezi M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe* (Londra, 1973), pp. 17-37. O discuţie asupra importanţei tezaurului de aur descoperit în 1972 în nord-estul Bulgariei, lîngă lacul Varna, poate fi găsită în cartea lui C. Renfrew

Problems in European Prehistory (Edinburgh, 1979), pp. 377-389, unde se argumentează că această descoperire, reprezentînd „cel dintîi grup important de artefacte din aur descoperit în lume", este „un eveniment deosebit de important, comparabil cu descoperirea de către Schliemann a Marelui Tezaur de la Troia". Obiectele descoperite la Varna sînt anterioare celor de la Troia cu cel puțin 1.500 de ani.

4. În *Roberti canonici S. Mariani Autissiodorensis Chronicon*, ediție îngrijită de O. Holder-Egger, *MGH SS*, 26, pp. 219-287, se pomenește de propagarea ereziei în sudul Franței (p. 271), de misiunile trimise și de măsurile luate împotriva ereticilor (pp. 260, 270-271). Conform cronicii călugărului Alberic din Châlons-sur-Marne (*Chronica Albrici monachi Trium Fontium a monachi novi monasterii Hoiensis interpolata*, ediție îngrijită de P. Scheffer-Boichorst, *MGH SS*, 23, pp. 631-950), mulți eretici bulgari au fost arși și au devenit pseudomartiri ai diavolului. Cronica atestă arderea în grup a 183 de bulgari care au fost judecați de inchizitorul dominican de proastă reputație Robert Bulgarul, el însuși fost eretic.
5. J.B. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes* (vol. I-II, Paris, 1688), vol. II, pp. 100-103, 154-157.
6. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. II, în *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XXXVIII, pp. 356-360.

Capitolul I – **Reforma dualistă**

1. Scrierea a fost descoperită și publicată de A. Dondaine în 1939 sub titlul *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle : Le liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare* (Roma, 1939). Vezi și comentariile lui A. Borst în *Die Katharer* (Stuttgart, 1953), pp. 284-318. Citatele sînt preluate din traducerea lui W. Wakefield și A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969), pp. 511-591.
2. O analiză amănunțită a tipurilor de dualism religios a fost făcută de U. Bianchi în *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico* (Roma, 1958). O perspectivă mai generală asupra dualismului poate fi găsită la S. Pétrement, *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* (Paris, 1946). Aici discuțiile asupra dualismului religios se limitează la acele religii și culturi care au o relevanță imediată pentru sistemul de gîndire al dualismului medieval. O analiză foarte detaliată a prezenței dualismului în diverse tradiții religioase se găsește la Mircea Eliade, „Prolegomenon to Religious Dualism", în volumul *The Quest : History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969).
3. R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961), p. 170.
4. M. Boyce a adus argumente consistente în favoarea existenței lui Zoroastru într-o epocă mai veche, de la 1700-1500 î.Hr. pînă prin 1400-1000 î.Hr., în lucrările *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (Londra, 1979), p. 18 ; *A History of Zoroastrianism*, vol. I, ed. a 2-a (Leiden, 1985), pp. 190-191, și vol. II (Leiden,

1982), p. 3. O. Klima a sugerat o datare aproximativă în secolul al VIII-lea î.Hr. (784-707 î.Hr.), în „The Date of Zoroaster", apărut în *Archiv Orientalni*, nr. 27 (1959), p. 564. Cronologia iraniană a profeţiilor lui Zoroastru despre cei 12.000 de ani de „viaţă a lumii" rămîne o problemă extrem de controversată şi a fost susţinută ca realitate istorică – printre alţii – de E. Herzfeld, „The Traditional Date of Zoroaster", în J.D.C. Pavry (ed.), *Oriental Studies in Honour of C.E. Pawry*, Oxford, 1933), pp. 132-136, şi de Zaehner în *The Dawn and Twilight*, p. 33, dar a fost respinsă cu tărie de alţi cercetători, printre care şi G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism* (Napoli, 1980), pp. 163-175, sau M. Mole, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), pp. 530 şi urm.

5. G. Gnoli, *Zoroaster's Time*, pp. 167-175; M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York, 1938), pp. 11 şi urm. Vezi şi contraargumentele lui M. Boyce, *History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 1-4.
6. Studiile de referinţă clasice care plasează locul de origine al lui Zoroastru în Bactria sau în vestul Iranului au fost sintetizate de A.V.W. Jackson în *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran* (New York, 1899), pp. 186-188 şi 189-191. Autorul alcătuieşte şi o listă cu pasaje din scrieri clasice care fac trimitere la Zoroastru (pp. 226-273). Şi în tradiţia zoroastriană modernă Bactria apare uneori drept patria lui Zoroastru (P.D. Mehta, *Zarathustra*, Shaftesbury, 1985, pp. 7-8).
7. Legendele iraniene referitoare la moartea lui Zoroastru sînt enumerate de A.V.W. Jackson în *Zoroaster the Prophet*, pp. 127-132.
8. W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, trad. R. Robinson, ed. a 2-a, Oxford, 1948, pp. 133-134.
9. Legendele iraniene care vorbesc despre Zoroastru ca rege al Bactriei şi despre miticele sale războaie cu Asiria şi Semiramis au fost adunate de A.V.W. Jackson, *Zoroaster the Prophet*, pp. 154-157, 186-187 şi 274-278, în timp ce o versiune mai detaliată a legendei lui Ninus-Semiramis este repovestită de Diodorus, 2:4.1-20.
10. Tradiţii specific creştine referitoare la Zoroastru apar, de exemplu, în *Mărturisirile lui Clement* (4:27-29, *PG*, vol. I, col. 1326 şi urm.) şi *Omiliile lui Clement* (9:4 şi urm., *PG*, vol. II, col. 244 şi urm.), ca şi în unele scrieri mai tîrzii cum este cea a lui Georgius Cedrenus, *Historiarum Compendium*.
11. Petru Comestor, *Historia Scholastica*, *PL*, vol. 198, col. 1090.
12. Marsilio Ficino, *Platonica Theologia*, ediţie îngrijită şi tradusă de R. Marcel (vol. I-III, Paris, 1964-1970), vol. III, p. 148.
13. F. Nietzsche, *Gesamtausgabe in Grossoctav*, ediţie îngrijită de C.G. Naumann şi ulterior de A. Kröner (vol. I-XIX, Leipzig, din 1894), vol. XIV, p. 303.
14. Textele *Avestei* au fost traduse în engleză de J. Dramesteter şi L.H. Mills, în *Zend-Avesta*, *SBE* (Oxford, 1880-1887, reeditate la Delhi, 1965), vol. IV, XXIII şi XXXI. Pe lîngă traducerea lui Mills a textelor *Gāthā* în *Zend-Avesta: Yasna*, *SBE*, vol. XXXI, mai există cîteva traduceri englezeşti directe şi indirecte ale acestei scrieri. Următoarele citate din *Gāthā* sînt din traducerea recentă a lui S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra* (Leiden, 1975).

15. S. Insler, *Gāthās*, p. 1. S-a susținut că unele concepte din textele *Gāthā* reprezintă credințe ezoterice și inițiatice asociate cu elitele cultului zoroastrian și diferite de credința „publică" sau oficială a zoroastrismului din cadrul imperiilor persane care s-au succedat în timp. Vezi, spre exemplu, G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi", în *La Persia nel medioevo* (Roma, 1971), pp. 225-255. Argumente pentru ezoterismul prezent în *Gāthā* au fost aduse și de Mole, *Culte*, pp. 61-70 sau de G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, 1930), pp. 80 și urm.

16. Pe lîngă diversele interpretări teologice provocatoare din cadrul zoroastrismului, dualismul celor două spirite primordiale promovat în *Gāthā* a fost unul dintre subiectele de permanentă controversă în rîndul savanților. În opinia lui Boyce, în *Gāthā* Ahura Mazdă se opune direct lui Angra Mainyu și Spiritul Distructiv nu-și poate avea în nici un caz originea în cel dintîi (*Zoroastrians*, pp. 19-20, 213). La fel consideră și U. Bianchi (*Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, 1978, p. 410). Conform celeilalte poziții, Ahura Mazdă, zeul suprem, apare în *Gāthā* în chip de „tată" al spiritelor gemene. Este opinia lui R.C. Zaehner („Zoroastrianism", în *The Concise Encyclopedia of the Living Faiths*, ed. a 4-a, Londra, 1988, pp. 204-205), a lui Gnoli (*Zoroaster's Time*, pp. 210-213), iar o poziție teologică similară se găsește în teologia modernă parsă (vezi Dhalla, *History of Zoroastrianism*, pp. 36-38.

17. Ideea că Spiritele gemene au libertate de alegere (liber arbitru) și devin unul Sfînt și celălalt Distructiv prin propria lor voință este susținută de Zaehner în „Zoroastrianism", p. 204, și în *The Dawn and Twilight*, pp. 4-12, de G. Gnoli în *Zoroaster's Time*, p. 213, de I. Gershevitch în „Zoroaster's Own Contribution" (în *Journal of Near-Eastern Studies*, 23/1964), p. 13. Opinia contrară, conform căreia cele două spirite gemene și-au manifestat încă de la alegerea lor primordială natura lor înnăscută și astfel au pus în funcțiune adversitatea lor inerentă, este susținută de Boyce (*Zoroastrians*, pp. 20-21), Bianchi (*Selected Essays*, pp. 361-389, 415-416). În acest caz libertatea de alegere a Spiritelor gemene este considerată a fi nu cauza, ci efectul caracterului lor rău, respectiv bun. După Boyce, în dualismul „străvechi și bine definit" al zoroastrismului original cele două Spirite gemene și adverse erau Ahura Mazdă și marele său inamic, Angra Mainyu (*A History of Zoroastrianism*, vol. II, p. 232), în timp ce identificarea lor cu Spanta Mainyu și Angra Mainyu (Spiritul Sacru și Spiritul Răului), ambii emanînd de la Ahura Mazdă, reprezintă eforturile unor cercetători europeni din epoca modernă care „caută să interpreteze zoroastrismul conform propriilor lor idei legate de un monism dezirabil" (Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, p. 232).

18. Degradarea naturii acestor *deva* a fost discutată în G. Widengren, *Les Religions de l'Iran* (Paris, 1968, pp. 36 și urm., 97 și urm.), E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929, pp. 39 și urm.); Boyce, *Zoroastrians*, pp. 21-22, susține că zeitățile *deva* erau rele atît prin natura, cît și prin opțiunea lor.

19. În cartea sa *Naissance d'archanges* (Paris, 1945, cap. II-IV) G. Dumézil susţine că aceşti Ameša Spanta apar ca înlocuitori ai unora dintre principalii zei din panteonul indo-iranian, opinie împărtăşită şi de J. Duchesne-Guillemin în *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958), dar respinsă cu tărie de unii iranologi ca Zaehner (în *The Dawn and Twilight*, pp. 49-50). Printre *yazata* era inclus şi Tištrya, care reprezenta steaua Sirius şi a fost înălţat la rangul de „stăpîn şi supraveghetor al tuturor stelelor" (*Yašt*, 8 : 44). S-a ajuns chiar ca toţi Ameša Spanta să fie consideraţi ca formînd cortegiul ceresc al lui Ahura Mazdā, fiecare fiind perceput ca protector al uneia dintre cele şapte creaţii, inclusiv a Creaţiei Bune.

20. Gnoli, *Zoroaster's Time*, pp. 193-197 ; Mircea Eliade, „Spirit, Light and Seed", în *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (Chicago, 1976, pp. 103-105), şi *A History of Religious Ideas*. Religia şi credinţele iraniene prezoroastriene sînt tratate exhaustiv în cartea lui Boyce *A History of Zoroastrianism*, vol. I, pp. 3-181, vol. II, pp. 14-40.

21. Prezentarea sumară pe care o face J. Duchesne-Guillemin credinţelor parşilor în cartea sa *Symbols and Values in Zoroastrianism* (New York, 1966, pp. 3-5) prezintă suficient de clar această poziţie teologică. Traducerile făcute de parşi la învăţăturile din *Gāthā* despre Spiritele gemene, în care se folosesc termeni teosofici (moderni) şi unii aparţinînd dialecticii hegeliene, sînt comentate de U. Bianchi în „Aspects of Modern Parsi Theology" (în *Selected Essays*, pp. 410-416). Unele părţi din fragmentele teosofice ale parşilor au fost incluse de Boyce în capitolul despre zoroastrismul modern din volumul *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester, 1984), pp. 135-139. O prezentare rezumativă a apariţiei curentelor teosofice în rîndul credincioşilor parşi se găseşte în K. Mistree, „The Breakdown of the Zoroastrian Tradition as Viewed from a Contemporary Perspective", în *Irano-Judaica* (Ierusalim, 1990, ed. S. Shaked), pp. 234-240.

22. Separarea învăţăturilor şi doctrinei originale a lui Zoroastru de ceea ce reprezintă dezvoltările ulterioare ale zoroastrismului ca religie ridică probleme numeroase şi dificile, care sînt departe de a fi rezolvate. Prezentarea istoriei sacre şi a eshatologiei zoroastrismului din paginile următoare se bazează pe texte zoroastriene tîrzii (în pahlavi), cum sînt *Bundahišn* şi *Fragmentele lui Zadspram*, fără a intra în problemele controversate ale epocii şi ale cadrului în care au fost formulate concepte sau credinţe zoroastriene care pot părea novatoare. Principalele cărţi în pahlavi au fost traduse de West în *Sacred Books of the East* (vol. V, XVIII, XXIV, XXXVII şi XLVII), iar acum există şi traduceri mai noi şi mai precise ale unora din textele pahlavi. Pentru citatele din textele pahlavi am folosit următoarele traduceri : din *Select Counsels of the Ancient Sages* : R.C. Zaehner, *Teachings of the Magi* (Londra, 1956) ; din *Fragmentele lui Zadspram* : R.C. Zaehner, *Zurvan : A Zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955) ; pentru *The Testament of Artaxerxes* (o variantă arabă a scrierii sassanide) : Shaked, „Esoteric Trends in Zoroastrianism".

23. Zaehner, *The Dawn and Twilight*, pp. 59-60 ; Boyce, *Zoroastrianism*, pp. 27-29.

24. Principala antologie care conţine fragmente relevante din scrierile orfice rămîne cea a lui O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin, 1922). Cîteva fragmente importante din scrierile orfice au fost traduse în W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, ed. a 2-a (Londra, 1952), pp. 59-62, 137-142. Imnele orfice au fost editate de G. Quandt, *Orphei Hymni* (Berlin, 1941). Recent, ele au fost traduse şi reeditate de A.N. Athanassakis, *The Orphic Hymns* (Missoula, Montana, 1977).

25. Credinţa în apartenenţa lui Orfeu la o dinastie dionisiacă şi a iniţierii acestuia de către Dionysos, precum şi asocierea dedusă de aici dintre misterele orfice şi misterele dionisiace sînt ilustrate printr-un fragment din *Orphicorum fragmenta* a lui Kern, pp. 8 şi urm. Discuţia lui Erwin Rohde despre „The Thracian Worship of Dionysus", din volumul său *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, ed. a 8-a, trad. W.B. Hillis, Londra, 1925, rămîne şi acum una din prezentările de referinţă ale cultului lui Dionysos în Tracia. Religia tracică nu a fost încă reconstituită suficient, însă lucrările lui R. Petazzoni, „The Religion of the Ancient Thrace", apărută în *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), pp. 81-94, U. Bianchi, „Dualistic Aspects of Thracian Religion" în *History of Religions*, 10 : 3 (1971), pp. 228-333 şi A. Fol, I. Marazov, *Thrace and the Thracians* (Londra, 1977), pp. 17-37, prezintă cu claritate cea mai mare parte a trăsăturilor caracteristice ale religiei tracilor care au putut fi recuperate de cercetători. În recent apăruta sa carte, *Trakiiskiyat Dionis* (Sofia, 1991), Fol face o distincţie netă între arhaicul Dionysos al tracilor, centrul credinţei religioase paleobalcanice, şi mai recentul Dionysos elenic, protagonist al tradiţiei literare greceşti.

26. După Herodot (4 : 94), credinţa geţilor în nemurire se baza pe convingerea că ei nu mureau, ci doar părăseau această viaţă pentru a se duce la Zalmoxis. Despre „nemurire" la geţi şi despre figura şi cultul lui Zalmoxis, vezi Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God* (Chicago, 1972), iar pentru o discuţie asupra curentelor spiritualiste şi ascetice din rîndurile tracilor şi geţilor în acelaşi volum, pp. 61 şi urm.; de asemenea, în Erwin Rohde, *Psyche*, pp. 263 şi urm., p. 360; în D. Popov, *Zalmoxis* (Sofia, 1989), pp. 90-110. Caracteristicile şamanice ale figurii lui Orfeu şi legăturile existente în lumea tracică şi scitică cu credinţele şi practicile şamanice au fost analizate de: E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley – Londra, 1951), pp. 147 şi urm.; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E. Mihar jr (Cambridge, 1972), pp. 163-165; M.L. West, *The Orphic Poems* (Oxford, 1983), pp. 4-6, 146-150; B. Bogdanov, *Orfei i drevnata mitologiya na balkanite* [*Orfeu şi mitologia balcanică străveche*] (Sofia, 1991), pp. 80-91.

27. Bianchi, „Dualistic Aspects", p. 231. Teza conform căreia credinţa în nemurirea şi caracterul divin al sufletului a apărut în cultul tracic al lui Dionysos şi a pătruns apoi în Grecia a fost avansată de Rohde în *Psyche*, pp. 254 şi urm., 263 şi urm., precum şi de W.K.C. Guthrie în *The Greeks and Their Gods* (Londra, 1950), pp. 174-177, 179 şi urm., 317 şi urm.

28. Legenda despre ascendenţa solară a lui Orfeu şi despre reacţia lui Dionysos a fost subiectul uneia dintre piesele pierdute ale lui Eschil, *Bassaridele*; vezi Kern,

Orphicorum fragmenta, p. 33 (fragmentul 113). Legendele despre moartea lui Orfeu sînt sintetizate în pp. 33-41 (mărturiile 113-135). În reconstituirea legăturilor dintre Orfeu şi Apollo încercată de Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, pp. 44-49), Orfeu este văzut în chip de misionar grec venit în Tracia, un apărător al cultului lui Apollo care se opune exceselor cultului trac al lui Dionysos. La fel sînt prezentate lucrurile şi în lucrarea lui Guthrie *The Greeks and Their Gods*, pp. 315 şi urm.

29. M. Detiennne, „Orpheus" în M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, (New York, 1987), vol. II, p. 114.

30. Comentariul lui Olympiodorus este inclus în *Orphicorum fragmenta* a lui Kern, p. 232 (fragmentul 211). Ideea că Orfeu sau orficii au acţionat în chip de reformatori ai misterelor dionisiace este susţinută, de exemplu, în cartea lui Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, pp. 39-46, sau în studiul lui M. Nilsson „Early Orphism and Kindred Religious Movements", apărut în *Harvard Theological Review*, nr. 28/1935, pp. 203 şi urm.

31. În ceea ce priveşte preocuparea pentru viaţa de după moarte în cadrul cultului bahic, vezi, de exemplu, W. Burkert, *Greek Religion*, trad. J. Raffan (Oxford, 1985), pp. 293-296.

32. S-a discutat foarte mult pe tema vechimii acestui mit în forma în care este el păstrat la autori dintr-o epocă mai tîrzie, cum sînt Olympiodorus şi Proclus. Este însă evident că autori mai vechi, cum ar fi Platon, au amintit de această istorie mitică, lucru susţinut şi de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 156, sau de Bianchi în „Péché originel et péché antécédent" (*Revue de l'histoire des religions*, nr. 170/1966, pp. 118 şi urm.). Mai mult, Bianchi susţine că mitul lui Dionysos-Zagreus şi cel al revoltei titanilor, precum şi prezentarea făcută de Platon nesupusei şi viclenei „naturi titanice" (*Legile*, 3 : 701c-d) fac aluzie la un păcat anterior al făpturilor divine, care a precedat existenţa umanităţii. Argumentele folosite în favoarea vechimii mitului despre sfîşierea lui Dionysos şi a faptului că acesta a fost ţinut secret, fiind „o doctrină misterică", sînt prezentate de Burkert în *Greek Religion*, p. 298. Cosmogoniile şi teogoniile orfice sînt comentate de Guthrie în *Orpheus and Greek Religion*, cap. IV (cu o traducere a fragmentelor la pp. 137-142), şi de L.J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism* (Chico, California, 1981), cap. II. M.L. West, *The Orphic Poems*, cap. III-VII, pp. 143-151, oferă argumente suplimentare pentru existenţa unui cadru şamanic al mitului morţii şi renaşterii lui Dionysos, un model de iniţiere rituală despre care se crede că ar fi fost adus în spaţiul grecesc din Tracia şi Sciţia. Ipotezele potrivit cărora orfismul ar putea să-şi datoreze sistemul cosmogonic şi credinţele în mîntuire influenţelor zoroastrismului pot fi găsite, de exemplu, la Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 162, 232.

33. Rohde, *Psyche*, pp. 341 şi urm. ; Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, pp. 156 şi urm. ; Nilsson, „Early Orphism", pp. 207, 229 şi urm. ; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford – Cambridge, Massachusetts, 1972), vol. I, p. 297 ; Bianchi, „Psyche and Destiny", în E. Sharpe şi J. Hinnells (eds.), *Man and His Salvation : Studies in Memory of S.G.F. Brandon* (Manchester, 1973), pp. 53-65.

34. Alderink, *Creation and Salvation*, pp. 65-72, 76-77, 83-85, 92-93. Pentru reconstrucţia învăţăturilor orfice despre viaţa de după moarte, despre Judecata de Apoi şi despre destinul sufletului vezi Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, pp. 156-171, şi *The Greeks and Their Gods*, pp. 322-325; Rohde, *Psyche*, pp. 344 şi urm.; Nilsson, „Early Orphism", pp. 216 şi urm. Pentru poziţia diferită adoptată de Alderink, vezi *Creation and Salvation*, pp. 74-80, 87 şi urm.

35. În *Legile* (6:782c) Platon vorbeşte de vegetarianismul cerut de „viaţa orfică", în timp ce Aristofan aminteşte de interdicţia orfică de a ucide, o restricţie introdusă încă de la începuturile iniţierii lui Orfeu (*Broaştele*, 1032). Perspective moderne asupra stilului de viaţă orfic pot fi găsite la Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, pp. 196-201), Burkert (*Greek Religion*, pp. 301-304), Alderink (*Creation and Salvation*, pp. 80-85). Alderink pune la îndoială ideea larg răspîndită conform căreia orfismul include şi doctrina transmigraţiei sufletelor (în *Creation and Salvation*, pp. 57 şi urm., 83 şi urm.). O altă controversă s-a iscat în jurul presupusei existenţe a unei „Biserici" sau secte orfice. În timp ce unele somităţi în domeniu, cum sînt Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, pp. 204 şi urm.) sau M.P. Nilsson (*A History of Greek Religion*, trad. F.J. Fielden, ed. a 2-a, Londra – New York, 1945, p. 218) acceptă ideea că orficii formau practic o sectă, alţi renumiţi istorici ai religiilor neagă cu tărie existenţa unui tip de organizare sectară. Conform opiniei lui Mircea Eliade, „grupurile secrete" de iniţiaţi orfici ar putea fi comparate cu asociaţiile similare de adepţi ai tantrismului (*History of Religious Ideas*, trad. W.R. Trask, Chicago, 1982, vol. II, p. 488).

36. Bianchi, „Dualistic Aspects", p. 231.

37. Despre Dionysos ca zeu mîntuitor, vezi Alderink, *Creation and Salvation*, pp. 69-70, Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p. 83. Ipoteza că orfismul a introdus în gîndirea religioasă a Greciei antice dualismul sufletului şi trupului este avansată, printre alţii, de Nilsson (*A History of Greek Religion*, p. 229), la care ideea înnoitoare a trupului ca mormînt al sufletului, cu inevitabila reevaluare a „acestei vieţi în comparaţie cu viaţa de dincolo", este pusă pe seama orfismului. În acelaşi fel, Dodds (în *The Greeks and the Irrational*, p. 139) atribuie orfismului iniţierea unui nou şi decisiv model religios, care îi conferă omului „un sine ocult de origine divină" şi impune opoziţia dintre suflet şi trup. Argumentînd că dualismul antropologic orfic nu implică opoziţia dintre trup şi suflet, Alderink (în *Creation and Salvation*, p. 88) arată că orficii „au fost printre primii, dacă nu chiar primii, care au făcut distincţia dintre trup şi suflet şi au emis supoziţii asupra legăturilor dintre ele".

38. Doctrina celor patru componente spirituale ale omului este expusă în scrierea pahlavi *Denkart* (Actele religiei) 3:218, iar doctrina celor trei părţi componente ale omului este prezentată într-un alt important text pahlavi, *Fragmentele lui Zadspram*. Ambele doctrine au fost analizate în amănunţime de Sir Harold Bailey în volumul *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books* (Oxford, 1943), care prezintă şi alte documente despre doctrina zoroastriană a omului şi a structurii sale spirituale (pp. 78-119). Legătura existentă în zoroastrism între suflet şi trup a fost studiată de

Zaehner (*The Dawn and Twilight*, pp. 268-279), care a inclus şi traduceri din fragmentele relevante.

39. Exemplificarea se găseşte în fragmentul din *Denkart* tradus de Zaehner în *The Dawn and Twilight*, p. 274.

40. Shaked, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation", în *Studies in mysticism and religion presented to G.G. Scholem*, Ierusalim, 1969, p. 230. Shaked consideră că esenţa actului creator al lui Ahriman este de fapt coruperea creaţiei lui Ohrmazd (p. 233), iar „începuturile existenţei lumii materiale din cea a ideilor, *mēnōk*, devin posibile numai prin participarea negativă a principiului Răului" (p. 234).

41. Benveniste, *The Persian Religion*, pp. 20-21. După Plinius (*Istoria naturală*, 30 : 3), atît Eudoxus, cît şi Aristotel, susţineau că Zoroastru a trăit cu 6.000 de ani înaintea lui Platon. Benveniste credea că această legătură cronologică servea pentru a lega dualismul platonic şi cel zoroastrian într-o schemă ciclică reflectînd ciclul iranian de 12.000 de ani şi împărţirea acestuia în două ere de cîte şase milenii fiecare. Prima perioadă ar fi fost astfel marcată de coborîrea din ceruri a lui Zoroastru, în timp ce sfîrşitul celei de-a doua urma să readucă pe pămînt „un reprezentant al aceleiaşi doctrine" (după Benveniste, *The Persian Religion*, p. 20). În opinia lui Herzfeld (*Zoroaster and His World*, vol. I, p. 3), calculul cronologic făcut de Eudoxus, care îi plasa pe Zoroastru şi Platon la o distanţă de 6.000 de ani, implică „doctrina zoroastriană a revenirii mesianice" şi combină ideea că Zoroastru va apărea din nou după 6.000 de ani cu ideea că Platon este reincarnarea lui Zoroastru.

42. Jaeger, *Aristotle*, p. 136. Jaeger scrie : „Originalitatea lui Eudoxus constă numai în faptul că l-a plasat pe Zarathustra cu 6.000 de ani în urmă", Aristotel fiind cel care, „cel dintîi, influenţat de doctrina repetării periodice a tuturor cunoştinţelor umane, a făcut legătura directă dintre această imagine şi revenirea dualismului, de aceea l-a şi plasat pe Platon într-un astfel de cadru, care reflecta profundul respect pe care îl avea pentru acesta". Astfel ciclul de 6.000 de ani dintre Zoroastru şi Platon slujea la demonstrarea faptului că „Zarathustra şi Platon sînt neîndoielnic două momente importante în parcursul omenirii spre ţelul său, triumful binelui" (Jaeger, *Aristotle*, pp. 134-135).

43. Hippolytus, *Combaterea tuturor ereziilor*, 6 : 23.2.

44. Posibilitatea unei influenţe a zoroastrismului asupra orfismului şi pitagorismului este discutată, între alţii, de Duchesne-Guillemin, în studiul său *Ormazd et Ahriman*, p. 87. Impactul zoroastrismului asupra cosmogoniei şi doctrinei mîntuirii la orfici este sugerat de Boyce (vezi mai sus, nota 32). Similitudinile dintre credinţele zoroastriene şi conceptele lui Heraclit, împreună cu o trecere în revistă a celor mai recente studii şi abordări ale problemei, sînt analizate şi prezentate pe larg în cartea lui M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford, 1971), pp. 165-202. În capitolul VII, „The Gift of the Magi", pp. 203-242, West oferă un argument serios în favoarea unei active influenţe iraniene asupra dezvoltării gîndirii filosofice greceşti în perioada 550-480 î.Hr. Influenţele iraniene asupra primelor mişcări filosofice şi religioase ioniene sînt analizate şi de Boyce în *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 153-163. Asemănările dintre conceptele lui Empedocle şi gîndirea

zoroastriană sînt analizate şi de J. Bidez şi F. Cumont în *Les Mages hellénisés*, vol. I, pp. 238 şi urm., unde există şi sugestia că acestea reflectă afinităţile lui Empedocle cu pitagoricii.

45. Imperiul ahemenid, a cincea „mare monarhie orientală" din cartea lui Rawlinson, *Seven Great Oriental Monarchies of the Ancient World* (vol. I-III, New Yorx, 1885), a fost prezentat pe larg în *History of the Persian Empire* de A.T. Olmstead (Chicago, 1948), iar mai recent în cartea lui J. Cook *The Persian Empire* (Londra, 1983), în timp ce R.N. Frye în *The Heritage of Persia* (Londra, 1962), pp. 16-78, oferă o imagine detaliată a credinţelor iraniene preahemenide. *Achaemenid History*, o lucrare în cinci volume (Leiden, 1984-1990) scrisă de A. Kuhrt, H. Sancisi-Weerdenburg *et al.*, conţine importante contribuţii de dată recentă la istoriografia Imperiului ahemenid. Unele prezentări oarecum diferite ale istoriei zoroastrismului şi a relaţiei acestei religii cu dinastia ahemenidă pot fi găsite la Boyce, *History of Zoroastrianism*, vol. II, la Zaehner, *The Dawn and Twilight*, partea I, cap. VII: „Achaemenids and Magi", la Gershevitch, „Zoroaster's Own Contribution", la Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, pp. 52 şi urm., la Mole, *Culte*, pp. 26 şi urm.

46. E.J. Bickerman, „Persia", în *Encyclopaedia Judaica*, vol. XIII (Ierusalim, 1971), p. 304. Pe lîngă relatările existente în istoriografia greacă, războaiele greco-persane au fost analizate în detaliu în lucrări cum este cea a lui A.R. Burn, *Persia and the Greeks: The Defence of the West, c. 567-478* (ed. a 2-a, Londra, 1984), sau cea îngrijită de H. Bengston, *The Greeks and Persians from the Sixth to the Fourth Centuries* (Londra, 1968).

47. J. Wellard, *By the Waters of Babylon* (Londra, 1973), p. 188. Legenda distrugerii Esagilei şi a strămutării statuii lui Marduk de către Xerxes a constituit ţinta unor critici dure din partea lui A. Kuhrt şi S. Sherwin-White, „Xerxes Destruction of Babylonian Temples", în Kuhrt şi Sancisi-Weerdenburg, *Achaemenid History*, vol. II, pp. 69-78).

48. Inscripţiile lui Darius şi cele ale altor monarhi ahemenizi au fost publicate şi traduse în R.G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, ed. a 2-a, New Haven, 1953. În opinia lui Boyce, religia lui Cirus a fost într-adevăr zoroastrismul (*A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 43 şi urm., 51-53; „The Religion of Cyrus", în Kuhrt şi Sancisi-Weerdenburg, *Achaemenid History*, vol. III, pp. 5-31). Rolul capitalei ceremoniale a ahemenizilor, Persepolis, este discutat de: Frye, *The Heritage of Persia*, p. 100; Olmstead, *History of the Persian Empire*, pp. 172-185; A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City" (în *Archaeology*, nr. 10/1957, pp. 123-130).

49. Kent, *Old Persian*, p. 138; Boyce, *Textual Sources*, p. 105. Venerarea lui Mazdă de către Darius, aşa cum o arată inscripţiile rămase din epoca sa, este discutată de: Zaehner, *The Dawn and Twilight*, pp. 155-158; Gershevitch, „Zoroaster's Own Contribution", pp. 16-19; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 118-124.

50. Kent, *Old Persian*, pp. 150-151; Boyce, *Textual Sources*, p. 105. Semnificaţia istorică a inscripţiei lui Xerxes a provocat discuţii şi interpretări diverse, cum ar fi: Zaehner, *The Dawn and Twilight*, pp. 159 şi urm.; Gershevitch, „Zoroaster's Own Contribution", p. 18; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 173-177;

M. Papatheophanes, „Heraclitus of Ephesus, the Magi and the Achaemenids" (în *Iranica Antiqua*, nr. 20/1985, pp. 107-111); H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, trad. H. Schaeder (Leipzig, 1938), pp. 337 şi urm.

51. Asupra Magilor există nenumărate studii şi divergenţe de opinii, de la ipoteza lui G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, 1930), şi a lui Mole, *Culte*, conform cărora Magii au fost discipolii şi moştenitorii lui Zoroastru, pînă la opinia lui R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra* (Roma, 1920), p. 84, după care Magii erau preoţii divinităţilor *deva*. Problema Magilor şi a relaţiei lor cu zoroastrismul a fost abordată şi analizată din diverse perspective în: Bidez şi Cumont, *Les Mages hellénisés*; E. Benveniste, *Les Mages dans l'ancien Iran* (Paris, 1938); Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 134 şi urm., 147 şi urm.; Zaehner, *The Dawn and Twilight*, pp. 161 şi urm.; Papatheophanes, „Heraclitus of Ephesus"; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 19 şi urm., 21, 43, 46-48, 154-155; Gershevitch, „Zoroaster's Own Contribution", pp. 24 şi urm., 29-31; Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, pp. 206 şi urm.

52. Problema eclectismului religios al Magilor şi a rolului lor în realizarea sincretismului religios în epoca ahemenidă a fost studiată de: Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, pp. 209 şi urm.; Papatheophanes, „Heraclitus of Ephesus", pp. 111 şi urm.; Gershevitch, „Zoroaster's Own Contribution", pp. 24 şi urm.; Frye, *The Heritage of Persia*, pp. 75-77. În *The Dawn and Twilight* Zaehner oferă o prezentare detaliată, deşi discutabilă, a evoluţiei cultului lui Mithra în Iranul din perioada prezoroastriană şi preahemenidă, precum şi a integrării acestui cult în ortodoxie. Promovarea cultului zeiţei Anāhitā în timpul domniei lui Artaxerxes este analizată de Boyce în *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 201-204. În opinia lui Frye, Mithra şi Anāhitā au fost întotdeauna veneraţi de membrii dinastiei ahemenide (*The Heritage of Persia*, pp. 269, nota 91).

53. Magii au fost identificaţi drept autorii formulei doctrinare „Ohrmazd contra Ahriman" de către Gershevitch („Zoroaster's Own Contribution", pp. 29 şi urm.), care o defineşte drept „o erezie originală şi elegantă", dar şi de către Gnoli (*Zoroaster's Time and Homeland*, pp. 210 şi urm.), care aduce argumente în favoarea existenţei unor influenţe mesopotamiene care au stimulat crearea acestei noi opoziţii dualiste.

54. Figura „Tîrfei Damnate", ticăloşenia şi „trădarea" ei în favoarea lui Ahriman sînt discutate de Zaehner în *The Dawn and Twilight*, pp. 231-234, precum şi în *Zurvan*, pp. 74-75, pp. 183 şi urm.

55. Zaehner, *The Dawn and Twilight*, p. 267.

56. A.D.H. Bivar, „Religious Subjects on Achaemenid Seals", în *Mithraic Studies* (ed. J.R. Hinnells, vol. I, Manchester, 1975), pp. 95 şi urm. Bivar susţine că antiteza dualistă a zoroastrismului, cea dintre Ahura Mazdā şi Ahriman, ar putea „reflecta într-o anumită măsură tensiunile care apăruseră în cadrul religiilor neobabiloniene, deci n-ar fi doar o simplă antiteză psihologică, abastractă, ci un fapt concret de istorie a religiei" (p. 96). În documentele akkadiene Nergal este identificat cu Moloh (Molek), iar două volume apărute de curînd au demonstrat că „Molek" nu reprezintă neapărat o denumire specializată pentru sacrificiile umane prin ardere,

ci că era într-adevăr numele unei divinităţi htoniene canaanite. Vezi: G. Heider, *The Cult of Molek* (Sheffield, 1985); J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge, 1989).

57. Bivar sugerează că un cult similar cu cel al divinităţilor infernale ale semiţilor, Nergal şi Moloh, şi-a croit drum în Iran în epoca dominaţiei mezilor, mai înainte de apariţia lui Cirus cel Mare („Religious Subjects on Achaemenid Seals", pp. 103 şi urm.; „Mithra and Mesopotamia", în Hinells, *Mithraic Studies*, vol. II, pp. 275-289). În „Mithra and Mesopotamia" Bivar aduce argumente în favoarea ideii unei combinaţii de caracteristici ale cultului lui Nergal cu cele ale credinţelor religioase prezoroastriene din Iran, cum era cultul lui Mithra, formînd astfel o religie sincretică la începutul epocii ahemenide, reprimată şi împinsă spre vest, ajungînd în cele din urmă să constituie bazele mithraismului roman de mai tîrziu. Deşi o mare parte din reconstrucţia realizată de Bivar se bazează pe presupuneri, în Cilicia s-au găsit dovezi ale unei asimilări la nivel local a lui Nergal cu Mithra (Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, p. 273).

58. Teoria conform căreia zurvanismul era o religie prezoroastriană ce s-a dezvoltat în vestul Iranului a fost sugerată de Benveniste în capitolul al IV-lea din *The Persian Religion*. În aceeaşi linie de gîndire, Nyberg considera că Zurvan era o zeitate antică din vestul Iranului, de fapt un zeu al Magilor mezi (*Die Religionen des alten Iran*, pp. 105, 380 şi urm.). După Widengren, pe parcursul epocii parţilor (250 î.Hr. – 226 d.Hr.) zurvanismul din Iran era independent de zoroastrism (*Les religions de l'Iran*, pp. 244 şi urm., 314 şi urm.), dar prezenţa masivă a mărturiilor din epocă arată că zurvanismul a apărut de fapt ca un curent religios în cadrul zoroastrismului şi a fost afectat de speculaţiile astronomice şi astrologice ale babilonienilor (U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd: lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, 1958, pp. 130-189; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 232-243). Gnoli susţine şi el că formula dualistă cu Ohrmazd ca adversar al lui Ahriman este ea însăşi o caracteristică a sistemului zurvanit (*Zoroaster's Time and Homeland*, p. 212). Boyce oferă argumente care arată că zurvanismul a fost propagat în Babilon de către Magii persani. În a doua jumătate a secolului al V-lea aceştia au combinat noile interpretări ale doctrinei din *Gāthā* despre Spiritele gemene cu elemente din tradiţia astronomică şi astrologică a babilonienilor, iar noua mişcare religioasă a beneficiat de sprijinul lui Darius al II-lea (*A History of Zoroastrianism*, vol. II, pp. 240 şi urm.). Se pare că influenţa zurvanismului a fost foarte puternică şi de durată mai ales în vestul Iranului şi în Asia Mică (F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899, pp. 9-10).

59. Principalul mit zurvanit s-a păstrat în texte nezurvanite cum este scrierea apologetului creştin de origine armeană Eznik din Kolb, *Wieder die Secten*, trad. J.M. Schmidt, Viena, 1900. În *Zurvan* Zaehner reproduce şi el cele patru versiuni paralele ale mitului (pp. 419-429). A doua parte a cărţii lui Zaehner (pp. 257-453) reproduce fragmente din *Avesta*, din textele zoroastriene neintegrate în *Avesta* şi din scrierile polemice (ale creştinilor, maniheenilor sau islamiştilor) considerate relevante pentru zurvanism şi pentru miturile zurvanite.

60. Această relatare despre „straiele", „însemnele" sau „armele" diferite ale lui Ohrmazd şi Ahriman preia reconstrucţia realizată de Zaehner a mitului zurvanit al învestirii celor două divinităţi; în *Zurvan*, pp. 113-125, pe baza unor pasaje din *Bundahišn*, din *Fragmentele lui Zadspram* şi din *Denkart*. Teza lui Zaehner pare să demonstreze că forma creaţiei lui Ohrmazd (din substanţa luminii, „o formă a focului – strălucitoare, albă, rotundă şi vizibilă din depărtare") şi forma „cenuşie şi întunecată" a creaţiei lui Ahriman, care apar în *Bundahišn* (1 : 44-49), sînt considerate în zurvanism drept „daruri" ale lui Zurvan pentru cei doi fii ai săi. Acestea îi învestesc cu „individualitatea" sau „esenţa" specifică fiecăruia (Zaehner, *Zurvan*, pp. 116 şi urm., 124 şi urm.). Fragmentul din *Denkart* reprodus de Zaehner (*Zurvan*, pp. 374-378) prezintă mitul veşmintelor-arme diferite purtate de Ohrmazd şi Ahriman: Ohrmazd are strălucire, poartă robă preoţească şi „strai alb luminos", pe cînd Ahriman poartă roba preoţiei eretice, „rînduită răului în starea lui pură", şi veşmîntul cenuşiu asociat cu Saturn. Selecţiile din *Fragmentele lui Zadspram* care amintesc de „veşmîntul" sau „forma" oferită lui Ahriman de către Zurvan sînt reproduse în Zaehner, *Zurvan*, pp. 342 şi urm., 351. În timp ce primul pasaj descrie veşmîntul amintit drept unul modelat „chiar din substanţa întunericului combinată cu puterea lui Zurvan", în al doilea fragment veşmîntul sau forma propusă lui Ahriman de către Zurvan este „straiul cenuşiu şi întunecat", însemn „ce pare de foc, scoţînd vîlvătăi, hărţuind toate făpturile, cel care are adevărata substanţă a lui Az (lăcomia sau pofta trupească)". Al doilea fragment mai aminteşte şi de înţelegerea prin care creaţia lui Ahriman este condamnată să fie înghiţită de Az dacă Ahriman nu reuşeşte să-şi îndeplinească ameninţarea, adică să facă în aşa fel ca toată creaţia materială să-l urască pe Ohrmazd şi să-l adore pe el, ceea ce ar însemna „credinţă într-un singur principiu", care îl identifică pe creator cu distrugătorul.

61. Mitul creării astrelor printr-un incest divin, în urma sfatului lui Ahriman, se păstrează în lucrarea lui Eznik *Wieder die Sekten*, iar o traducere a fragmentului lămuritor se găseşte la Zaehner, *Zurvan*, pp. 438 şi urm. Eliade sugerează că acest mit a fost introdus pentru a justifica faimoasele practici incestuoase comune în rîndul Magilor; vezi *A History of Religious Ideas*, vol. II, p. 525).

62. Zaehner, *Zurvan*, p. 78. Acest sistem zurvanit în care crearea focului şi a apei precedă crearea lui Ohrmazd şi Ahriman este păstrat în scris în opusculul *Ulema i Islam* (Zaehner, *Zurvan*, pp. 409-416). Grupurile zurvanite fataliste şi materialiste sînt studiate de Zaehner în *The Dawn and Twilight*, pp. 197 şi urm., pp. 205 şi urm.

63. Mircea Eliade, *The Two and the One* (Londra, 1965), p. 83. Zurvanismul este numit de Zaehner o „erezie importantă" (*Zurvan*, p. 5) şi „o erezie profundă şi cumplită" de către Boyce (*Zoroastrians*, p. 69). Însă, în opinia lui Shaked, zurvanismul nu era considerat eretic, ci „o variantă destul de inofensivă a mitului creaţionist al zoroastrismului", văzută de către adversarii ei ca fiind „uşor deviantă" (S. Shaked, „The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eshatology" în I. Gruenwald, S. Shaked, G.A.G. Strousa (eds.), *Messiah and Christos*, Tübingen, 1992, pp. 232-233).

64. Triada religiei Bon, elementele zurvanite prezente în ea şi problema influenţelor religioase iraniene în Tibet sînt comentate, printre altele, în G. Tucci, *The Religions*

of Tibet, trad. G. Samuel (Londra – Berkeley, 1980), pp. 214 și urm; M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, trad. A. Hiltelbeitel și D. Aspostolos-Cappadona (Chicago, 1985), vol. III, pp. 267, 270.

65. Un astfel de act, prin care regele este prezentat de către cler drept un eretic, a fost considerat „o noutate în politica religioasă mesopotamiană" (A.I. Oppenheim, „The Babylonian evidence of Achaemenian rule in Babylonia", în *Cambridge History of Iran*, ediție îngrijită de I. Gershevitch, Cambridge, 1985, vol. II, p. 541). Pe lîngă acel *Cilindru al lui Cirus*, publicat de H.C. Rawlinson în *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, 101.5, tableta 35, tradus în J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. a 3-a adăugită (Princeton, 1969), pp. 315-316, și *Povestea în versuri a regelui Nabonidus*, publicată de S. Smith în *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon* (Londra, 1924), pp. 27-97, tradusă în Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 312-315, un alt document, scris în cuneiforme, în care este povestită istoria domniei lui Nabonidus și cucerirea Babilonului de către regele Cirus într-o manieră mai puțin părtinitoare, este *Cronica lui Nabonidus*, publicată în Smith, *Babylonian Historical Texts*, pp. 110-118, tradusă în Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 305-307 și în A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, New York, 1975, pp. 104-111. Preluarea de către Cirus a demnității regale babiloniene în contextul ideologiei regale din Babilon, precum și ceremonialul de asumare a îndatoririlor regilor babilonieni sînt comentate în A. Kuhrt, „Usurpation, Conquest and Ceremonial: From Babylon to Persia", în D. Cannadine și S. Price (eds.), *Rituals of Royalty* (Cambridge, 1987), pp. 48-67.

66. Problema reformelor religioase realizate de Nabonidus a fost studiată în detaliu în lucrarea lui P.-A. Beaulieu *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.* (New Haven – Londra, 1989), în care preamărirea zeității Sin în inscripțiile lui Nabonidus este prezentată în pp. 43-65, iar proclamarea localităților Esagila și Ezida ca temple ale acestei zeițe sînt discutate în pp. 61 și urm. În ultimii săi ani de domnie, „Nabonidus nu s-a mai ferit deloc să-și facă publică fanatica sa devoțiune față de zeița Sin și nici dorința sa de a-l sorti pe Marduk unei ignorări aproape totale" (Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 62). Pe de altă parte, impunerea unor reforme religioase serioase în timpul domniei lui Nabonidus, precum și conflictul dintre rege și cler sînt analizate de A. Kuhrt în „Nabonidus and the Babylonian Priesthood", în A. Beard și J. North (eds.), *Pagan Priests*, Ithaca, New York, 1990, pp. 117-155).

67. Deși a fost pusă la îndoială de unii cercetători, autenticitatea edictului lui Cirus a fost stabilită clar de E.J. Bickerman în „The Edict of Cyrus in Ezra" (volumul *Studies in Jewish and Christian History*, vol. I-III, Leiden, 1976-1986, în vol. I, pp. 72-108), unde autorul demonstrează că proclamația lui Cirus avea drept scop legitimarea succesiunii sale pe tronul lui David (pp. 94 și urm.). În „The Biblical Portrayal of Achaemenid Rulers" (Kuhrt și Drijvers, *Achaemenid History*, vol. V, pp. 1-17), Ackroyd recunoaște în relatarea de către Ezdra a acțiunilor lui Cirus atît o perspectivă persană, cît și una evreiască: din prima „pare a se constitui pretenția

lui Cirus de a fi urmaşul legitim la tron pe linia descendenţilor lui David", iar din a doua „ideea că Cirus a fost împins să facă asta din porunca lui Yahve, Domnul din ceruri" (p. 3). A. Netzer susţine că recunoaşterea de către Yahve a lui Cirus drept „unsul său" (*Isaia*, 45 : 1) îi oferă lui Cirus „un loc veritabil în descendenţa lui David" şi îl face „rege legitim al Israelului" (A. Netzer, „Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persan Writings", în *Commémoration Cyrus, Hommage Universel*, vol. II, Teheran – Liège, 1974, p. 41). Tradiţiile iudaice mai tîrzii referitoare la Cirus sînt adunate de L. Ginzburg în *The Legends of the Jews*, vol. VI (Philadelphia, 1946), pp. 433 şi urm., 453 şi urm.

68. Destinele istorice contrastante ale evreilor sub stăpînirea babiloniană şi sub cea persană, precum şi evoluţia iudaismului din exil şi de după exil sînt trasate în P.R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia* (Oxford, 1970), iar studiul acestuia, *Exile and Restoration* (Londra, 1968), delimitează temele profetice esenţiale ale evreilor : cea a exilului şi cea a repunerii în drepturi. Fenomenul tradiţiei profetice şi evoluţia acestuia în Israel au constituit subiectul a numeroase studii. Printre acestea se numără cel al lui J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford, 1962), sau, mai recent, R. Coggins, A. Phillips şi M. Knibb (eds.), *Israel's Prophetic tradition : Essays in Honour of Peter R. Ackroyd* (Cambridge, 1982). Personalităţile şi reformele realizate de Ezdra şi Neemia au fost analizate de W. Rudolph, *Esra und Nehemiah* (Tübingen, 1949), Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, pp. 173-196, M. Smith, „Palestinian Judaism in the Persian Period", în Bengston, *The Greeks and the Persians*, pp. 386-401), iar uneori concluziile la care au ajuns cercetătorii amintiţi au fost divergente. Printre studiile asupra mesianismului iudaic se numără şi cel al lui S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford, 1959), unde la pp. 155-187 se vorbeşte despre mesianismul davidian. Au fost avansate diverse teorii pentru a explica dispariţia subită a lui Zorobabel, descendentul lui David, din naraţiunea biblică. După părerea lui Smith, „Palestinian Judaism", p. 391, pretenţiile mesianice ale lui Zorobabel au dus la apariţia unei conspiraţii organizate împotriva sa de ceilalţi membri ai Casei lui David şi în cele din urmă la asasinarea lui.

69. Boyce ne oferă o interesantă paralelă istorică între situaţia evreilor din Imperiul ahemenid şi cea a parşilor din India britanică, situaţie care a permis expunerea lor continuă la influenţele zoroastrismului, respectiv ale creştinismului, şi asimilarea inconştientă a acestora (*A History of Zoroastrianism*, vol. II, p. 195).

70. Influenţa neîntreruptă a legii iraniene asupra iudaismului, atît în epoca ahemenidă, cît şi după aceea, este analizată de R.N. Frye, „Iran and Israel", în G. Wiessner (ed.), *Festschrift für Wilhelm Eilers* (Wiesbaden, 1967), pp. 74-85. Problema influenţelor religioase iraniene asupra iudaismului postexilic a provocat multe controverse şi a stat la originea multor studii, prezentate în marea lor majoritate în D. Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", *History of Religions*, nr. 5/1966, pp. 183-216. O analiză mult mai recentă a influenţelor zoroastrismului asupra conceptelor iudaice de eshatologie, angelologie şi demonologie prezentate în scrierile evreilor, de la textul canonic al profetului Daniel pînă la manuscrisele de la Qumrān, a fost întreprinsă de Boyce în

A History of Zoroastrianism, vol. III, pp. 389-436. Problema cronologică ce afectează studiul contactelor religioase dintre Iran şi Israel a fost cercetată de S. Shaked în „Qumran and Iran: further considerations", în *Israel Oriental Studies*, nr. 2/1972, pp. 433-446.

71. J.B. Russel, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (New York, 1977, pp. 176 şi urm.). Russel nu exclude posibilitatea unei influenţe iraniene în ce priveşte apariţia conceptului de Diavol în gîndirea ebraică (p. 218), iar în final plasează teodiceea ebraică „între monismul hindus şi dualismul zoroastrian" (p. 220). Elaborarea conceptului de Satan în *Vechiul Testament* este subiectul cărţii lui R.S. Kluger *Satan in the Old Testament* (trad. H. Nagel, Evanston, 1967), unde teza principală este aceea că influenţa lui Ahriman asupra figurii lui Satan s-a exercitat nu la nivelul *Vechiului Testament*, ci într-un stadiu de dezvoltare ulterior, iudeo-creştin (p. 157). Kluger mai presupune că în varianta tîrzie a figurii mitologice a lui Satan din *Cărţile Cronicilor* s-ar putea să existe unele influenţe persane şi că „opoziţia polară a lui Ahriman faţă de Ahura Mazdă ar fi putut constitui un prototip pentru separarea Satanei din *Vechiul Testament* de fiinţa lui Dumnezeu" (p. 158). În orice caz se consideră certă existenţa unor influenţe persane asupra figurii lui Satan numai după „depărtarea lui Satan de lîngă Dumnezeu, care este apoi «purificat» de întunericul acestuia" (p. 159), un proces de diferenţiere în care „elementul decisiv este evoluţia imanentă ca o condiţie obligatorie pentru existenţa unei astfel de influenţe" (p. 158). În cartea sa *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton, 1987), N. Forsyth avansează ipoteza că noua imagine independentă a lui Satan din *Cărţile Cronicilor*, care „îl înlocuieşte pe Dumnezeu în problemele oamenilor, în chip de *agent provocateur*" (p. 112), ajunge să fie asimilată în scrierile apocaliptice ale evreilor cu imaginea duşmanului din mitologia războinică a Orientului Apropiat din epoca antică (pp. 124 şi urm.).

72. Ciclul apocaliptic al lui Enoh şi rolul său în gîndirea profetică iudaică timpurie au fost extrem de discutate şi studiate, însă multe dintre problemele importante referitoare la originea legendelor enohice nu au fost încă elucidate. Printre cele mai importante studii asupra literaturii apocaliptice iudaice: D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia, 1964); P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia, 1975); C. Rowland, *The Open Heaven* (New York, 1983). Cîteva studii de dată mai recentă asupra tradiţiilor enohice sprijină în continuare teoria clasică a originii mesopotamiene a figurii lui Enoh: J.C. Van der Kam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Washington, 1984) şi H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic* (Neukirchen-Vluyn, 1988). J. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha* (vol. I-II, New York – Londra, 1983-1985), include noi traduceri ale celui mai vechi ciclu de cărţi profetice ale lui Enoh, *Cartea întîi a lui Enoh* (etiopiană), *Cartea a doua a lui Enoh* (slavonă) şi *Cartea a treia a lui Enoh* (ebraică). *Cartea a doua a lui Enoh*, una dintre cele mai controversate scrieri apocaliptice de acest gen, cu multe pasaje enigmatice, s-a păstrat numai în lumea ortodoxiei slavone şi a exercitat o puternică influenţă asupra unor concepte importante ale bogomilismului. *Cărţile lui Enoh* şi evoluţia tradiţiei enohice au fost studiate pe larg şi uneori polemic în lucrarea lui J.T. Milik şi M. Black *The Books*

of Enoch (Oxford, 1976). *Cartea întîi a lui Enoh*, *Oracolele Sibyline* (*Libri Sibyllini*), *Ascensiunea lui Isaia* şi *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi* sînt citate după traducerile din Charlesworth, *The Old Testament Pseudoepigrapha*. Descrierea învăţăturii celor „două căi" şi povestea lui Belial din *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi* de la pp. 45-46 sînt preluate după *Testamentul lui Asher*, 1 : 3-5, *Testamentul lui Iuda*, 20 : 1-2 ; 25 : 3, *Testamentul lui Dan*, 5 : 6-11 ; 6 : 2, *Testamentul lui Gad*, 4 : 7 ; 5 : 1, *Testamentul lui Beniamin*, 7 : 1-2.

73. Motivul Satanei care otrăveşte pomul este prezentat în *Viaţa lui Adam şi a Evei*, 19, iar în *Cartea a treia a lui Baruh* sau *Marea Carte Profetică a lui Baruh*, care datează de la începuturile erei creştine şi a fost păstrată în varianta sa grecească şi în cea slavonă, pomul este plantat de către Satan. Naraţiunea apocaliptică din *Cartea a treia a lui Baruh*, cu imaginile sale complexe şi diverse, avea să influenţeze în perioada Evului Mediu unele credinţe bogomile.

74. *Ascensiunea lui Isaia* este un text complex, iar ultima lui secţiune (cap. 6-11) este un text profetic independent care, cunoscut sub numele de *Viziunea lui Isaia* şi păstrat în traduceri latine şi slavone, s-a bucurat de o largă popularitate în rîndul bogomililor şi catharilor.

75. O discuţie pe tema *Oracolelor sibiline* persane şi a influenţei zoroastrismului asupra *Oracolelor sibiline* iudeo-creştine se găseşte la Boyce, în *A History of Zoroastrianism*, vol. III, pp. 371-387 şi, respectiv, 389-401.

76. Pe lîngă ediţiile succesive ale *Manuscriselor de la Marea Moartă*, s-au mai publicat şi un număr considerabil de studii asupra sectei de la Qumrān, a doctrinei şi rolului jucat de sectă în cadrul celui de-al Doilea Templu al iudaismului, precum şi asupra importanţei acesteia pentru începuturile creştinismului : J.M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, ed. a 2-a (Harmondsworth, 1975) ; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (New York, 1961) ; H. Rinngren, *The Faith of Qumran* (Philadelphia, 1963) ; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londra, 1961) ; G.R. Driver, *The Judaean Scrolls* (New York, 1965) ; D. Flusser, „The Dead Sea Scrolls and the New Testament", partea I, în *Judaism and the Origins of Christianity* (Ierusalim, 1987). Pentru citatele din *Regula Comunităţii* (Manualul de Disciplină) şi din *Sulul Războiului* (Războiul fiilor Luminii cu fiii Întunericului) s-a folosit atît traducerea lui Vermes, cît şi cea a lui Gaster, după următoarele volume : G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, ed. a 3-a, Harmondsworth, 1987, pp. 65-66, 118-119 ; T.H. Gaster (trad.), *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (Londra, 1957), pp. 49-50, 53-56, 277, 282.

77. Shaked, „Qumran and Iran", pp. 436-438. Vezi şi comentariile din R.N. Frye, „Qumran and Iran : The State of Studies", în J. Neusner (ed.), *Judaism, Christianism and Other Graeco-Roman Cults : Studies Dedicated to Morton Smith* (Leiden, 1975), vol. III, pp. 167-173 şi în special pp. 172-173. Conform opiniei exprimate de Zaehner în *The Dawn and Twilight*, p. 52, în *Regula Comunităţii* atitudinea lui Dumnezeu faţă de spiritele adevărului şi cele ale înşelătoriei reprezintă „o paralelă perfectă" la atitudinea lui Ahura Mazdā faţă de Spiritul Sacru şi cel Distructiv.

78. Similitudinile existente între miturile sectei de la Qumrān şi miturile zurvanite, inclusiv accentul pus pe predestinare, sînt discutate de Duchesne-Guillemin în *The Western Response to Zoroaster*, pp. 92-94. H. Michaud, în „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran", *Vetus Testamentum*, nr. 5/1955, pp. 137-147, aduce argumente în favoarea unei influenţe zurvanite asupra sectei de la Qumrān.

Capitolul al II-lea – **Sincretism şi ortodoxie**

1. J.M. Balcer, „Alexanders's Burning of Persepolis", în *Iranica Antiqua*, nr. 13/1978, p. 133. După Balcer, „reşedinţele regale importante cum erau Memphis, Teba şi Babilon, avînd un rol esenţial în impunerea dominaţiei lui Alexandru asupra Asiei, l-au determinat pe macedonean să se supună ceremoniilor mitologice străvechi, care stabileau din timpuri imemoriale caracterul divin al regalităţii cosmice în Orientul Apropiat, şi să stăpînească în chip de «Mare Rege» ahemenid, «Rege al Regilor, Rege a nenumărate ţinuturi», însă rezistenţa opusă de ahemenizi invaziei lui Alexandru şi uzurpării de către acesta a tronului regal al Asiei l-au împiedicat pe regele macedonean să-şi împlinească această ambiţie de stăpînitor" (p. 126). Urmînd firul acestei demonstraţii, incendierea oraşului Persepolis, pe lîngă faptul că a dus la „întreruperea brutală şi definitivă a ciclului regalităţii cosmice ahemenide" (p. 131), l-a oprit pe Alexandru cel Mare să „devină stăpîn deplin asupra Asiei" şi a deschis calea pentru un mileniu de „rezistenţă a persanilor la influenţa elenismului şi a Occidentului" (p. 133). Studiile şi ipotezele formulate asupra figurii lui Alexandru cel Mare şi a cuceririlor sale sînt numeroase, de la lucrarea lui W.W. Tarn, *Alexander the Great* (vol. I-II, Cambridge, 1948), în care autorul pune pe seama lui Alexandru idealul unei „uniri a întregii omeniri", pînă la studiile mai recente cum este cel al lui R. Lane Fox, *Alexander the Great* (Londra, 1973), sau al lui A.B. Bosworth, *Conquest and Empire* (Cambridge, 1988).
2. Legendele persane care vorbesc despre Alexandru cel Mare şi fac asocierea dintre el şi Ahriman apar în textele pahlavi tîrzii, cum sînt *Arda Viraf Namak*, 1 : 3-11, sau *Bahman Yasht*, 2 : 19, şi sînt comentate de către Dhalla din perspectiva credinţei parse (în *History of Zoroastrianism*, p. 293). Alte comentarii apar în S.K. Eddy, *The King is Dead* (Lincoln, 1961), pp. 11-19; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. III, pp. 384 şi urm. Cartea lui Eddy reconstituie într-un mod uneori discutabil modelele presupuse ale reacţiei Orientului Apropiat la pătrunderea elenismului şi tratează în trecere problema originilor unei alte tradiţii persane, consemnată în *Šāh-Nāme*, 18 : 3-4, potrivit căreia Alexandru este fiul lui Darius al II-lea şi al unei prinţese macedonene (pp. 73 şi urm.).
3. Textele profetice iraniene care consideră că stăpînirea macedoneană ar fi a patra şi ultima perioadă a istoriei omenirii sînt analizate de: Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. III, pp. 384-387; D. Flusser, „The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel", în *Israel Oriental Studies*, nr. 11/1972, pp. 148-175. Fragmentele pahlavi care fac aluzie la arderea *Avestei* de către Alexandru sînt strînse

de Bailey în volumul *Zoroastrian Problems*, pp. 151-157, iar povestea vizitei lui Alexandru la mormîntul lui Cirus, urmată de restaurarea acestuia, este relatată de Arrianus (6 : 28. 4-8) şi Strabon (730).

4. Epoca şi civilizaţia elenistică au fost analizate în detaliu în studii cum sînt: W.W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, ed. a 3-a (Londra, 1952); M. Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion* (New York – Londra, 1959); C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (vol. I-II, München, 1967-1969). În *Harvest of Hellenism* (New York, 1967) F.E. Peters trece în revistă istoria Orientului Apropiat din perioada cuceririlor lui Alexandru cel Mare pînă la victoria creştinismului asupra cultelor păgîne, în secolul al IV-lea al erei noastre. Istoria regatelor eleniste a fost cercetată cu mare atenţie în numeroase lucrări, inclusiv în unele care studiază state eleniste individuale, aşa cum este lucrarea lui E.J. Bickerman, *Institutions des Seleucids* (Paris, 1938), însă studii mai recente continuă să aducă perspective noi asupra diverselor aspecte ale civilizaţiei elenistice. În această privinţă pot fi consultate studiile reunite în: A. Kuhrt, S. Sherwin-White (eds.), *Hellenism in the East* (Berkeley, 1987), care se ocupă de subiecte cum ar fi dominaţia seleucidă în Babilonia sau interacţiunea dintre elementele greceşti şi cele negreceşti în arta şi arhitectura elenistică din Răsărit. O privire de ansamblu asupra metodelor de abordare şi a stereotipurilor existente în studiul misterelor greceşti şi al „religiilor misterice", precum şi asupra încercărilor de a le data pe cele din urmă, poate fi găsită în volumul lui W. Burkert *Ancient Mystery Cults* (Harvard, 1987), pp. 1-4, unde ni se oferă o „fenomenologie comparată" a misterelor eleusine, dionisiace, isiace, mithraice. Cartea lui Burkert (pp. 2 şi urm.) şi studiul mai vechi – deja clasic – al lui R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions* (trad. J. Steely, Pittsburgh, 1978, cap. II, „Oriental and Hellenistic Cults", pp. 169-237), oferă două abordări diferite asupra influenţelor orientale decelabile în religiile elenistice. De la publicarea cărţii lui F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago – Londra, 1911), cele mai multe dintre aceste culte au fost studiate în detaliu şi individual în alte scrieri cum ar fi: M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957); M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: The Myth and the Cult* (trad. A.M.H. Lemmers, Londra, 1977); R. Merkelbach, *Isisfeste in Griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim-am-Glan, 1963). Răspîndirea acestor culte orientale în teritoriile trace a fost de asemenea trecută în revistă cu minuţiozitate în recentul studiu publicat de M. Tacheva-Hitova, *Oriental Cults in Moesia Inferior and Thracia* (Leiden, 1983).

5. Aceste misiuni înspre spaţiul elenistic sînt menţionate în *Al Treisprezecelea Edict Fundamental în Piatră al lui Aśoka*. Cei cinci regi la care se face aluzie în edict sînt identificaţi cu Antioh al II-lea din dinastia seleucidă, Ptolemeu al II-lea al Egiptului, Antigonus Gonatas al Macedoniei, Magas din Cirene şi Alexandru al Epirului (G.P. Carratelli, *Gli editti di Aśoka*, Florenţa, 1960, pp. 40-42). Legendele legate de Aśoka sînt comentate în E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought* (Londra, 1932), cap. III, şi ulterior şi în cap. XII, cu o evaluare a budismului lui Aśoka, pp. 153 şi urm.

6. Primele studii clasice asupra grecilor, sciţilor şi sarmaţilor din arealul nordic al Pontului Euxin, cum sînt cele ale lui E.H. Himms, *Scythians and Greeks* (Cambridge, 1913) şi M.I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford, 1922), au fost urmate de numeroase alte lucrări mai recente, publicate în special în Rusia, care se ocupă de istoricul coexistenţei greco-iraniene şi al schimburilor petrecute în acea zonă. Remarcabila artă a sciţilor beneficiază de o bună prezentare în cartea lui M. Artamonov *The Treasures in the Scythian Tombs* (Londra, 1969), iar multe scrieri recente ale istoricilor ruşi au clarificat şi alte aspecte ale istoriei sciţilor, sarmaţilor şi ale regatului elen din Bosfor. Credinţele religioase ale sarmaţilor sînt în schimb înconjurate de un mister profund. Ele au făcut obiectul studiului lui T. Sulimirski *The Sarmatians* (Londra, 1970), care face trimiteri la posibile influenţe zoroastriene (pp. 34-38).

7. O perspectivă recentă asupra elenismului din regatul seleucid ne este oferită de Kuhrt şi Sherwin-White în *Hellenism in the East*, iar conflictul dintre elenizatorii evreilor şi hasidiţi, precum şi măsurile luate de Antioh al IV-lea împotriva iudaismului sînt tratate pe larg în lucrări cum ar fi : V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia, 1959) şi E.J. Bickerman, *Der Gott des Makkabäer* (Berlin, 1937). Istoria regatului greco-bactrian este relatată şi analizată de W.W. Tarn în *The Greeks in Bactria and India* (ed. a 2-a, Cambridge, 1951) şi de A.K. Narain în *The Indo-Greeks* (Oxford, 1957), cei doi ajungînd uneori la concluzii diferite. În analiza aspectelor religioase ale contactului dintre greci şi iranieni pe teritoriul Asiei Centrale în timpul regatului greco-bactrian (*A History of Zoroastrianism*, vol. III, pp. 157-193), Boyce face o prezentare rezumativă a tuturor dovezilor oferite de recentele şi crucialele descoperiri arheologice din Bactria.

8. Pentru studiul istoriei parţilor, a şasea „monarhie orientală" din cartea lui Rawlinson *Seven Great Oriental Monarchies of the Ancient World*, opera de referinţă clasică rămîne cea a lui N.C. Debevoise, *A Political History of Parthia* (Chicago, 1938). Cercetări mai recente şi aduse la zi sînt oferite de A. Bivar, „The Political History of Iran under the Arsacids", în E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. III, (Cambridge, 1983), pp. 21-100, şi de R.N. Frye, *The History of Ancient Iran* (München, 1984), pp. 205-249. Studiul situaţiei religioase din Imperiul part şi cel al evoluţiei zoroastrismului în epoca arsacizilor sînt îngreunate de numeroasele probleme şi controverse care s-au ivit între timp. Se pot compara, de exemplu, lucrarea lui Boyce *Zoroastrians*, pp. 80-100, cu cea a lui J. Duchesne-Guillemin *La Religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), pp. 224 şi urm. În ceea ce priveşte cercetările dedicate sincretismului greco-iranian din Commagene, cititorul poate găsi o trecere în revistă a acestora în J. Duchesne-Guillemin, „Iran and Greece in Commagene", în volumul *Études Mithriaques* (Leiden, 1978), pp. 187-201.

9. J. Harmatta, în *Studies in the History and Language of the Sarmatians* (Szeged, 1970, pp. 31-34, 40), face legătura între apariţia populaţiei yueh-chi pe teritoriul Bactriei şi migraţia sarmată înspre zona pontică. Există multe neclarităţi legate de identitatea şi începuturile istoriei populaţiei yueh-chi, iar asupra presupusei lor origini indo-europene părerile sînt încă împărţite. O reconstrucţie a invaziei şi

cuceririlor nomade în Bactria se găseşte în Tarn, *Greeks in Bactria*, pp. 270-311. Traducerea numelui yueh-chi prin „Rasa Lunară" este sugerată de J.M. Rosenfield în *The Dynastic Art of the Kushans* (Berkeley, 1967, pp. 7-8), unde autorul aduce drept argumente legătura pe care o face cu mitologia şi simbolurile lunare ce apar pe costumele purtate de populaţia yueh-chi, a căror istorie dinainte de invadarea Bactriei este sintetizată pe scurt la pp. 99 şi urm. Reconstituirea istoriei timpurii a populaţiei yueh-chi făcută de A.K. Narain, „Indo-Europeans in Inner Asia", în D. Sinor (ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge, 1990), pp. 151-177 asociază problema yueh-chi cu aceea a unui presupus cămin al tuturor populaţiilor indo-europene în interiorul continentului asiatic (pp. 152-154).

10. Frye, *History of Ancient Iran*, p. 257. Pentru referinţe despre regele kuşan Kanişka vezi p. 58. O privire de ansamblu asupra istoriei kuşane este oferită de B. Staviski, *La Bactriane sous les Kushans*, trad. P. Bernard, M. Burda, F. Grenet, P. Leriche (Paris, 1986), pp. 125-157.

11. O prezentare amănunţită a complexului panteon kuşan, aşa cum a fost el reconstituit după structurile lor lexicale, se poate găsi la Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushans*, pp. 60-104, care este un ghid valoros pentru cei interesaţi de caracterul sincretic unic al civilizaţiei kuşane, atît în sfera culturii, cît şi în cea a religiei. Pentru o imagine mai complexă asupra tradiţiilor religioase şi cultice din Bactria kuşană o orientare generală o oferă Staviski, *La Bactriane sous les kushans*, pp. 195-231.

12. Există numeroase studii valoroase asupra budismului Mahāyāna, dintre care amintim doar cîteva: E. Conze, *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962), pp. 195-237; B.L. Suzuki, *Mahayana Buddhism*, ed. a 4-a (Londra, 1981). Doctrina bodhisattva a fost studiată în amănunt şi în alte lucrări, cum este H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (Londra, 1932) care aduce argumente în favoarea influenţei zoroastrismului asupra doctrinei bodhisattva şi asupra cultului soarelui în India (p. 39). Existenţa unor influenţe iraniene asupra învăţăturilor bodhisattva este sugerată, spre exemplu, şi în M.T. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara* (Paris, 1948). Influenţa doctrinei zoroastriene a lui Saošyant asupra formării credinţei Maitreya în cadrul budismului nordic este scoasă în evidenţă, printre altele, în Boyce, *Zoroastrians*, p. 84, sau Gnoli, „Saoshyant", în Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. XIII, p. 68). Influenţa mithraismului asupra figurii lui Maitreya este sugerată şi de A.M. Dani, „Mithraism and Maitreya", în *Études mithriaques*, pp. 91-99; vezi pentru comparaţie opinia lui Frye în *History of Ancient Iran*, p. 269. Există un număr mare de scrieri referitoare la sincretismul şcolii de artă Gandhara. În aceste volume apar concluzii dintre cele mai diverse în ceea ce priveşte sursa influenţelor occidentale din Gandhara, influenţe care sînt atribuite fie romanilor, fie greco-bactrienilor. O prezentare a evoluţiei şolii Gandhara şi a inovatoarei sale elaborări a imaginii lui Buddha este furnizată de J. Marshall, *The Buddhist Art of Gandhara* (Cambridge, 1960).

13. Ofrandele aduse lui Ahriman, aşa cum sînt ele descrise de Plutarh, sînt considerate de Boyce o „inversare conştientă" a „ritualurilor sacre din *Yasna*" (*A History of*

Zoroastrianism, vol. III, p. 457). Cercetătoarea mai sugerează că acest „ritual tenebros" s-ar putea să „datoreze ceva unui anumit ceremonial despre care se presupune că era specific străvechii religii iraniene, şi anume aducerea în locuri întunecoase a unor ofrande pentru făpturile din adîncurile pămîntului" (pp. 457-458). Benveniste a interpretat versiunea din Plutarh drept o adevărată formă de zurvanism, *The Persian Religion*, p. 113, unde poziţia de mijlocitor între forţele Binelui şi cele ale Răului pe care o ocupă Mithra este considerată o idee zurvanită (pp. 89 şi urm.). Pe de altă parte, Zaehner recunoaşte în această relatare a lui Plutarh „o construcţie de interval" între zoroastrismul clasic şi mithraismul roman (*The Dawn and Twilight*, pp. 123-125).

14. F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, trad. T. McCormack, New York, 1956, p. VI.

15. E. Renan, *Marc-Auréle et la fin du monde antique* (Paris, 1923), p. 579. Merită să amintim că aderarea împăratului Iulian la credinţa mithraică a fost pusă la îndoială într-un volum recent al lui R. Turcan, *Mithras Platonicus* (Leiden, 1975). Însă obiecţiilor sale le-a răspuns P. Athanassiadi, „A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor's Julian's Hymn to King Helios", în *Journal of Theological Studies*, nr. 28/1977, pp. 360-371.

16. Ar fi imposibil să amintim aici toate teoriile care încearcă să stabilească originile misterelor mithraice. Totuşi, trebuie menţionată o interesantă încercare de a asocia mithraismul timpuriu cu regatul Bosforului: vezi P. Beskow, „The Routes of early Mithraism" în *Études mithriaques*, pp. 7-19. D.W. MacDowall, „Mithra's Planetary Setting in the Coinage of the Great Kushans", în *Études mithriaques*, pp. 305-317, aduce argumente în favoarea existenţei unui cult solar al lui Mithra în cadrul Imperiului kuşan, la fel ca şi A.D.H. Bivar, „Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism?", în *Mysteria Mithrae*, ediţie coordonată de U. Bianchi (Leiden - Roma, 1979), pp. 741-761. Teoria anatoliană clasică este menţionată mai jos.

17. R.N. Frye, „Mithra in Iranian history", în Hinnells, *Mithraic Studies*, vol. I, p. 64. Ipoteza unui „cult protomithraic" existent în rîndurile armatei persane a fost avansată pe baza unor inscripţii aramaice din Persepolis prezentate de R.A. Bowman în *Aramaic Ritual Texts from Persepolis* (Chicago, 1970). Conform opiniei lui G. Widengren, „The Mithraic Mysteries in the Graeco-Roman World with special regard to their Iranian background", în *La Persia e il mondo Greco-Romano* (Roma, 1966), pp. 433-436, Mithra era într-adevăr zeul suprem al „societăţilor de războinici", care aveau propriile lor „forme militare de iniţiere". Aceste forme ar fi constituit în epoca romană sursa ritualurilor de iniţiere în misterele mithraice. Teoriile avansate de Bowman şi de Widengren au fost întîmpinate cu multă reticenţă, însă în ceea ce priveşte cultul lui Mithra printre soldaţii din Persepolis, Frye remarcă următoarele: „Nu există nici un motiv pentru care o astfel de organizaţie sau cult de tip special să nu fi existat la Persepolis în cadrul religiei mazdeiste" (p. 64).

18. Bivar, „Religious subjects on Achaemenid seals", „Mithra and Mesopotamia". Cîteva dintre argumentele aduse de Bivar au fost combătute de către H.J.W. Drijvers, „Mithra at Hatra", în *Études mithriaques*, pp. 151-187.

19. Această reconstrucţie a simbolismului existent într-o *tauroctonia* urmează linia interpretativă a lui J. Hinnells din „Reflections on the bull-slaying scene", în *Mithraic Studies*, vol. II, pp. 290-313 şi din „The Iranian Background of Mithraic Iconography", în *Comemoration Cyrus, Hommage Universel*, vol. I (Teheran – Liège), 1974, pp. 242-250. Hinnells respinge teza avansată de Cumont, care vede *tauroctonia* drept o reflectare a dualismului teologic iranian al Binelui şi Răului într-o variantă specifică a mithraismului, în care Mithra sacrifică Taurul primordial pentru a crea lumea, dar creaţia şi viaţa sînt atacate de Ahriman şi demonii săi, ca în *Bundahišn;* Cumont, *The Mysteries of Mithra*, pp. 136 şi urm.; M.J. Vermaseren, *Mithras the Secret God*, trad. T. şi V. Megaw (Londra – Toronto), 1963, pp. 67-70. După Boyce, în forma sa prezoroastriană, mitul uciderii taurului trebuie să fi făcut trimitere la un sacrificiu, moartea animalului fiind considerată o „acţiune creatoare şi folositoare" care duce la apariţia „tuturor celorlalte făpturi şi plante bune" (*A History of Zoroastrianism*, vol. I, p. 139).

20. M.P. Spiedel, *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God* (Leiden, 1980). Într-un alt studiu recent, cel al lui D. Ulancey, *The Origins of the Mithraic Mysteries* (Oxford, 1989), autorul susţine că în mithraism Mithra era asociat cu constelaţia Perseu şi că era considerat un cosmocrator, responsabil pentru procesiunea echinocţiilor, care era simbolizată prin tauroctonia mithraică.

21. J.P. Arendzen, „Mithraism", în *The Catholic Encyclopedia*, vol. X (New York), 1911, p. 403.

22. U. Bianchi, „The religio-historical question of the mysteries of Mithra", în Bianchi, *Mysteria Mithrae*, p. 27, cu toate că el susţine că „activul şi eroicul Mithra al misterelor romane nu este cu totul lipsit de legătură cu figura iranianului Mithra" (p. 27). În *Mithras Platonicus* Turcan avansează ideea că prin secolul al II-lea cercurile de filosofi greci luaseră deja cunoştinţă şi chiar erau familiarizate cu învăţăturile mithraice şi că aceştia au iniţiat un proces de adaptare a figurii lui Mithra la sistemul platonic. Teoria tradiţională după care mithraismul era în esenţă o variantă romană a zoroastrismului poate fi găsită la Cumont, în *The Mysteries of Mithra*.

23. J.F. Hansman, „Some Possible Classical Connections in Mithraic Speculation", în Bianchi, *Mysteria Mithrae*, p. 610.

24. Bivar, „Mithra and Mesopotamia", p. 280; Bianchi, „Mithraism and Gnosticism", în Hinnells, *Mithraic Studies*, vol. II, p. 458.

25. Identificarea leului-om cu Aion-Zurvan este sugerată, printre alţii, de Cumont, *The Mysteries of Mithra*, pp. 107 şi urm., unde respectivul zeu este plasat „în partea cea mai de sus a sistemului ierarhic divin şi la originea tuturor lucrurilor", fiind considerat „Domn şi stăpîn al celor patru elemente care compun universul", cel care „creează şi distruge totul" (p. 109). Identificarea acestuia cu Ahriman a fost acceptată de Zaehner, *The Dawn and Twilight*, p. 129, şi de Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, pp. 126 şi urm. În *Ormazd et Ahriman* Duchesne-Guillemin susţine că această figură umană cu cap de leu îi reprezintă atît pe Aion, cît şi pe Ahriman, iar în *The Western Response to Zoroaster* (p. 95) acelaşi autor spune despre ea: „Această zeitate crudă şi respingătoare, cu şarpele ei, semnul său

zodiacal, și cu cele patru aripi ale sale, apare evident drept stăpîn al lumii". Asocierea cu reprezentările în care Nergal apare cu cap de leu este făcută de Bivar în „Religious subjects on Achaemenid seals" și „Mithra and Mesopotamia". Sorgintea „nergaliană" a statuilor mithraice leontocefale este acceptată și de H. von Gall în „The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Mysteries", *Études mithriaques*, p. 515.

26. J. Hansman, „A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-Man Figure", în *Études mithriaques*, pp. 215-227; „Some Possible Classical Connections in Mithraic Speculations", pp. 608 și urm. Jaeger consideră că la Platon „sufletul rău al lumii care se opune celui bun în textul *Legilor*" este o idee „datorată lui Zoroastru" (*Aristotle*, p. 132).

27. Hansman, „A Suggested Interpretation", p. 226.

28. Fragmentele relevante pentru religia și ritualul „misteric al vrăjitorilor" din *Denkart*, 182.6 și urm., 211.1, 355.6, după D. Madan (ed.), *Dinkard*, (Bombay, 1911) și din *Bundahišn* sînt traduse și comentate de Zaehner, *Zurvan*, pp. 14 și urm. Duchesne-Guillemin susține ipoteza identificării vrăjitorilor „ahrimanici" cu „Magii" despre care vorbește Plutarh („Notes on Zervanism in the light of Zaehner's *Zurvan*, with additional references", în *Journal of Near Eastern Studies*, 15 : 2/1956, p. 110).

29. Zaehner, *The Dawn and Twilight*, pp. 128 și urm.; *Zurvan*, pp. 19 și urm. În mod similar, Duchesne-Guillemin (vezi mai sus, nota 25) vede în figura umană cu cap de leu pe „stăpînul acestei lumi".

30. Bianchi, „The Religio-historical question of the mysteries of Mithra", pp. 24 și urm.; „Mithraism and Gnosticism"; R.L. Gordon, „Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", în Hinnells, *Mithraic Studies*, vol. I, p. 222.

31. Bianchi, „The Religio-historical question of the mysteries of Mithra", p. 39.

32. H.M. Jackson, „The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism", în *Numen* nr. 32/1985, pp. 19, 33, cu o trecere în revistă detaliată a mărturiilor și teoriilor despre funcția zeului cu cap de leu în misterele mithraice.

33. Conceptele de *yetser ha-tov* și *yetser ha-ra* sînt discutate în E. Urbach, *The Sages : Their Concepts and Beliefs* (Ierusalim, 1975), vol. I, pp. 471-483. Tradiția „eretică" a celor „două forțe divine" (sau „cerești"), așa cum este ea atestată în textele rabinice, a fost tratată pe larg în A. Segal, *Two Powers in Heaven* (Leiden, 1977). Pe de altă parte, conform studiului lui I.P. Culianu, „The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism", în R. Van der Broek și M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, (Leiden), 1981, pp. 78-92, transformările suferite de această tradiție în secolul I d.Hr. s-ar putea să fi influențat dualismul gnostic. Tradițiile evreiești de mai tîrziu legate de Satan și de puterile Răului au fost studiate de J. Trachtenberg în *The Devil and the Jews* (New Haven, 1943); *Jewish Magic and Superstition* (New York, 1939); de L. Jung în *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature* (Philadelphia, 1926).

34. În *Cartea a treia a lui Enoh* Samael apare drept Prinț al Satanelor (14 : 2) și Prinț al Romei (26 : 12), în timp ce în textele rabinice deja citate Samael este denumit

„măreţul prinţ din ceruri" – în *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 13, sau „Samael Ticăloşitul", prinţul îngerilor Răului – în *Deuteronomul Rabbah*, 11. El era reprezentat stînd chiar alături de Mihael înaintea *Shekhinah*-ului în timpul exodului evreilor, în Exodus Rabbah 18 : 5). Războiul purtat de Samael împotriva lui Mihael, înfrîngerea celui dintîi, înlănţuirea şi capitularea lui în faţa lui Israel sînt relatate în *Bereshit Rabbah*. El apare ca înger al morţii, spre exemplu, în *Abodah Zarah*, 20b, iar în scrierile astrologice ale evreilor este asociat cu planeta Marte. Lui Mihael i se dă titlul de Prinţ al Lumii în *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 27, iar legătura sa cu „întemeierea" Romei este prezentată în *Shir ha-Shirim Rabbah* (1 : 6, 4). În „The Angels" (pp. 84 şi urm.), I.P. Culianu postulează existenţa unei convergenţe între figura lui Satan, „Prinţul Lumii" (în poziţia sa de conducător al îngerilor neamurilor), şi Samael (ca înger al morţii şi al Romei), convergenţă care este posibil să-l fi transformat pe Prinţul Lumii în Creatorul Lumii şi apoi, în cadrul unui sistem dualist, într-un creator rău al acestei lumi (Culianu, „The Angels", p. 91).

35. Citat după J.B. Russell, *The Prince of Darkness* (Londra, 1989), p. 70. Într-o lucrare mai recentă, *The Devil*, Russell oferea un instructiv rezumat al trăsăturilor Diavolului, aşa cum apare el în *Noul Testament*, iar în *Satan : The Early Christian Tradition* (New York, 1981) el analizează în detaliu modul de percepere a diavolului şi a Răului în gîndirea creştină timpurie. Printre alte studii referitoare la funcţia diavolului şi a forţelor Răului în *Noul Testament* şi în tradiţia creştină timpurie se numără şi T. Ling, *The Significance of Satan* (Londra, 1961) ; N. Forsyth, *The Old Enemy*, pp. 248-307 ; J. Hick, *Evil and the God of Love* (New York, 1966).

36. Russell, *The Devil*, p. 256.

37. Este imposibil să trecem aici în revistă întreaga evoluţie a cercetărilor asupra originilor gnosticismului, revoluţionate o dată cu descoperirea textelor de la Nag Hammadi, în anul 1945. Nu putem prezenta nici toate teoriile emise asupra fenomenului gnostic. Lucrările prezentate la colocviul de la Messina, colocviu avînd ca temă problema originilor gnosticismului, au fost reunite de U. Bianchi în volumul *Le origini dello Gnosticismo* (Leiden, 1976) şi scot în evidenţă diversitatea abordărilor acestei probleme. Dacă pentru Biserica primitivă sectele gnostice reprezentau în general forme de erezie creştină care trebuiau să fie combătute, în încercările recente de a explica specificitatea gonsticismului acest curent religios a fost definit ca o elenizare a creştinismului (Harnack), ca un fenomen precreştin care îşi are sorgintea în misticismul iranian şi în miturile mîntuirii (Bousset, Reitzenstein), ca un rezultat al crizei apărute în gîndirea profetică iudaică în urma catastrofei din anul 70 d.Hr. (Grant), iar în studiile recent apărute a fost recunoscută prezenţa în cadrul sistemelor gnostice a tradiţiilor profetice iudaice şi iudeo-creştine. În acelaşi timp, teoria conform căreia gnosticismul este în esenţă rezultatul unei evoluţii interne a creştinismului sau o erezie creştină rămîne încă extrem de influentă, continuînd să provoace polemici. Cu toate acestea, o dată cu publicarea şi cercetarea textelor descoperite la Nag Hammadi devine din ce în ce mai evident că – pentru a cita cuvintele lui J. Robinson – gnosticismul „în esenţa lui pare să fi fost nu numai o formă alternativă a creştinismului", ci şi „o nouă religie sincretică", „trăgîndu-şi

esența din diverse credințe religioase", în *The Nag Hammadi Library* (Leiden, 1973), pp. 9-10. Textele de la Nag Hammadi la care vom face trimitere mai jos sînt citate din traducerile existente în *The Nag Hammadi Library*.

38. O analiză a figurii lui Hristos așa cum apare ea în sistemele gnostice și în cristologiile gnostice se găsește la K. Rudolph, *Gnosis*, ed. și trad. R. McL. Wilson (Edinburgh, 1983), pp. 148-171. Pe aceeași temă poate fi consultat și volumul lui G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, trad. A. Alcock (Oxford, 1990), pp. 116-127. Docetismul gnostic este comentat de U. Bianchi, „Docetism: A Peculiar Theory about the Ambivalence of the Presence of the Divine", în volumul său *Selected Essays on Gnosticism, Dualism, and Mysteriosophy*, pp. 303-311.

39. Legenda seducerii Evei de către Samael, care vine la ea „călare pe un șarpe", seducere al cărei rezultat este nașterea lui Cain, se găsește la *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 22. Legenda după care Eva l-ar fi conceput pe înger cu Samael, după care a anunțat că o dată cu nașterea lui Cain ea a fost dăruită cu un înger al Domnului în chip de om apare în *Targum-Pseudo-Jonathan*, 5:1-3, unde Cain este descris astfel: „Asemenea celor din înalt, nu celor de jos" (citat din J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969, p. 132).

40. Dualitatea existentă între Cain, ca părinte al generațiilor celor ticăloși, și Seth, părinte al generațiilor celor drepți, este scoasă în evidență la *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 22, iar ideea de împărăție a Casei lui David întemeiată de Seth este comentată în G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden, 1984), p. 74.

41. Ideea existenței unei rase spirituale gnostice, „copiii" sau „sămînța" lui Seth, apare în unele scrieri de la Nag Hammadi cum ar fi *Apocriful lui Ioan*, *Cele Trei Stele** *ale lui Seth* și *Evanghelia Egiptenilor*. Specificul gnosticismului „sethian" a fost studiat de Stroumsa în *Another Seed* și de alți cercetători, în B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. II, *Sethian Gnosticism* (Leiden, 1981). În prezentarea pe care o face sistemului gnostic sethian, Epiphanius arată că Iisus Hristos era identificat cu Seth, iar în tratatul *Melchisedec* de la Nag Hammadi se sugerează că Melchisedec ar fi fost considerat o întrupare a lui Seth. Apropierea imaginii lui Seth de cea a lui Zoroastru este analizată de W. Bousset în *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), pp. 379-382, și de B.A. Pearson, „The Figure of Seth in Gnostic Literature", în Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. II, pp. 494, 498).

42. Principalele surse creștine care amintesc de sistemul teologic gnostic al lui Valentin sînt textele polemice ale lui Irineu, Hippolytus și Epiphanius, scrierea lui Tertulian *Împotriva lui Valentinus* etc. Cîteva dintre textele de la Nag Hammadi, cum este *Evanghelia după Filip*, trădează influențe valentiniene, iar *Evanghelia Adevărului* îi este atribuită uneori chiar lui Valentin. Gnosticismul valentinian a fost tratat în amănunțime de A. Orbe în *Estudios valentinianos* (vol. I-IV, Roma, 1955-1961), iar mai recent în Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, *The School of Valentinus* (Leiden, 1980). Învățăturile teologului Basilides din Alexandria ne sînt

---

* Cu singularul *stelă* (n.t.).

cunoscute în diferite variante existente la Irineu, Hippolytus şi Clement din Alexandria. Scrierile lui Marcion s-au pierdut, însă în scrierile polemice împotriva ereticilor, cum sînt cele ale lui Irineu şi Tertulian, se găsesc unele prezentări ale doctrinei acestuia. Dualismul lui Marcion este comentat în E.G. Blackmann, *Marcion and his Influence* (Londra, 1948), pp. 66 şi urm.; studiul de referinţă clasic cu privire la Marcion rămîne însă cartea lui Harnack *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (ed. a 2-a, Leipzig, 1924).

43. Legătura dintre reprezentarea Demiurgului ca arhonte arogant şi parabola în care Isaia îl atacă pe regele Babilonului a fost demonstrată de N.A. Dahl, „The Arrogant Archon and the Lewd Sophia", în Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, pp. 689-713, care aduce şi alte argumente pentru plasarea Sophiei în rolul de „fiică şi fecioară a Babilonului".

44. Jackson, „The Meaning and Function of the Leontocephaline in the Roman Mithraism", p. 32. G. Quispel susţine că figura unui demiurg teriomorf numit Phanes, descris uneori ca un leu care rage, a exercitat o influenţă atît asupra omului-leu mithraic, cît şi asupra lui Yaldabaoth („The Demiurge in the *Apocryphon of John*", în R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis* (Leiden, 1978), pp. 1-34. Totuşi, după opinia lui Jackson, este imposibil de stabilit o filiaţie între aceste trei figuri, pe care el le consideră rezultatul „unei evoluţii independente a caracteristicilor eternităţii celeste din epoca romană tîrzie sub forma unor exemplare solare şi/sau saturniene" (p. 32).

45. A.J. Welburn, „Reconstructing the Ophite Diagram", *Novum Testamentum*, 23:3 (1981), p. 271.

46. Citat din fragmentul din *Denkart* apărut în Zaehner, *The Dawn and Twilight*, p. 301. Legătura dintre zoroastrism şi Imperiul sassanid este discutată la pp. 248 şi urm., iar în *Zurvan* (pp. 35-53) Zaehner face o trecere în revistă a situaţiei religioase din Iran în perioada sassanidă; *cf.* argumentele lui Boyce în favoarea ideii că dinastia sassanidă era înclinată spre zurvanism (*Zoroastrians*, pp. 118 şi urm.). Conceptele de regalitate şi de politică religioasă din cadrul Imperiului sassanid au fost analizate de G. Gnoli, „Politica religiosa e concezzione della regalità sotto i Sassanidi", în *La Persia nel Medioevo*, pp. 225-251).

47. J.R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian Series, V, Cambridge, Massachusetts, 1987), p. 126, cu o prezentare a confruntării dintre creştinism şi zoroastrism pe teritoriul armean şi o cercetare atentă a tradiţiilor zoroastriene din Armenia, inclusiv a modului în care au supravieţuit acestea (pp. 113-153). Armenia „iraniană" a fost subiectul a două studii novatoare ale cercetătoarei N.G. Garsoïan, reeditate în volumul *Armenia between Byzantium and the Sassanians* (Londra, 1985): „Prolegomena to a Study of the Iranian Elements in Arsacid Armenia" şi „The Locus of the Death of Kings: Iranian Armenia – the Inverted Image".

48. Citat după traducerea lui Shaked din *The Wisdom of the Sassanian Sages* (Denkard VI), p. 79. Conceptul unei ierarhii religioase tripartite în cadrul zoroastrismului sassanid este analizat de Shaked în studiul său „Esoteric Trends in Zoroastrianism", în care demonstrează legătura acestuia cu o „ierarhie a adevărurilor religioase" şi separaţia

dintre zoroastrismul de elită, ezoteric, şi cel popular, în care unele aspecte ale celui dintîi erau considerate taine religioase interzise neiniţiaţilor.

49. Această divizare tripartită este menţionată de Eznik de Kolb în scrierea sa *Against the Sects* (în traducerea lui Schmidt *Wieder die Sekten*, p. 87). Catalogarea adepţilor celor trei principii drept zurvaniţi este preluată după lectura lui Zaehner a mărturiei lui Eznik, *Zurvan*, pp. 28-29.

50. Aceste două forme de zoroastrism sînt atestate de către unii autori islamici de mai tîrziu, cum sînt al-Baghdadi şi al-Shahrastani, iar mărturiile lor sînt discutate de Zaehner în *The Dawn and Twilight*, pp. 180-181.

51. Madan, *Dinkard*, p. 154, citat după traducerea numelor sectelor făcută de către Zaehner, *Zurvan*, p. 13.

52. Citat după recenta traducere de către D.N. MacKenzie a inscripţiei lui Kerdēr (în *Iranische Denkmäler*, *Reihe 2*, *Lief 13*, (Berlin, 1989), p. 58.

53. Al-Biruni, *Chronology of the Ancient Nations*, trad. E. Sachau (Londra, 1979), p. 190.

54. Sectanţii babilonieni cărora li s-a alăturat tatăl lui Mani sînt numiţi *mughtasilah* de către al-Nadīm în *The Fihristi of al-Nadim* trad. B. Dodge, vol. I-II (New York, 1970), p. 774 şi *katharioi* în scrierea maniheistă *Kephalaia* (ed. şi trad. H.J. Polotsky şi A. Böhlig, vol. I, Stuttgart, 1940, 1.27, p. 44). Ei au fost identificaţi cu elkasaiţii pe baza faimosului *Cologne Mani Codex*, recent descifrat de către cercetători (vezi mai jos, nota 56). *Combaterea tuturor ereziilor* a lui Hippolytus, împreună cu *Panarion* al lui Epiphanius, sînt principalele mărturii pe care le deţinem despre Elkasai şi despre elkasaiţi. Pasajele relevante sînt citate din traducerea existentă în A.F. Klijn şi G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden, 1973).

55. Aceste similitudini dintre zurvaniţi şi elkasaiţi sînt evidenţiate în W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), pp. 153, 156, şi sînt comentate critic de Zaehner, *Zurvan*, pp. 72 şi urm.

56. Formaţia religioasă elkasaită a lui Mani şi conflictul său cu secta elkasaiţilor au fost scoase la lumină o dată cu recenta descifrare şi publicare de către A. Henrichs şi L. Koenen a unui important document grecesc, *Cologne Mani Codex* (*CMC*), disponibil şi în varianta L. Koenen şi C. Römer (eds.), *Der Kölner Mani-Codex* (Opladen, 1988), volum pe care l-am folosit în trimiterile de mai jos. Documentul relatează copilăria lui Mani, revelaţiile pe care le-a avut şi cristalizarea direcţiei misiunii sale, tradiţiile şi ritualurile de purificare ale elkasaiţilor, ciocnirea lui Mani cu tradiţionaliştii elkasaiţi şi despărţirea sa de sectă. Argumentele sale împotriva abluţiunilor şi purificărilor practicate de elkasaiţi se găsesc în *CMC*, 80 : 18-83, 19, pp. 55-57. Povestea conflictului lui Mani cu elkasaiţii preia mărturiile existente în *CMC*, 80 : 22 şi urm.

57. *CMC*, 18 : 8–19 : 18. În legătură cu geamănul ceresc al lui Mani şi cu revelaţiile acestuia, vezi studiul lui A. Henrichs, „Mani and the Babylonian Baptists : A Historical Confrontation", în *Harvard Studies in Classical Philologies*, nr. 77/1973, pp. 33-35, care trece în revistă tradiţiile rituale specifice elkasaiţilor şi conflictul lor cu Mani.

58. Citat după *CMC*, 26 : 7-15, 43 : 3-7 şi *Kephalaia*, vol. I, ed. şi trad. J. Polotsky şi A. Böhlig (Stuttgart, 1940), 15 : 3 şi urm. Ezoterismul gîndirii religioase elkasaite şi al celei maniheiste au fost dovedite cu claritate de G. Stroumsa, „Esotericism in Mani's Thought and Background", în L. Cirillo şi A. Roselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (Cosenza, 1986), pp. 153-169.

59. *CMC*, 102 : 5 şi urm., 108 : 17 şi urm. Diversele surse istorice care pomenesc de profetismul manihean şi caracterul sincretic al acestei credinţe sînt analizate în profunzime de L. Koenen în studiul său „Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought", în Cirillo şi Roselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, pp. 258-333.

60. Acest scenariu apocaliptic este povestit în „Predica despre Marele Război", în J. Polotsky (ed.), *Manichäische Homilien* (Stuttgart, 1934), 7 : 8-42 : 7.

61. C.R.C. Alberry (ed.), *A Manichaean Psalm Book*, partea a II-a, Stuttgart, 1938, p. 16.

62. Al-Nadīm, *Fihristi*, p. 802.

63. Bardesan respingea şi se opunea polemic doctrinei marcionite a celor doi zei. Despre uluitorul personaj care a fost Bardesan, despre sistemul său şi doctrina destinului şi a liberului arbitru, vezi H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen, 1966).

64. Dintre principalele surse non-maniheiste care vorbesc despre maniheism enumerăm : scrierea lui Alexandru Lycopolitanus împotriva maniheismului ; *Acta Archelai* ; scrierile Sfîntului Augustin, cum ar fi *Contra Faustum*, *PL*, vol. 42, col. 207-518 ; *Liber Scholiorum* a lui Theodor bar Konai ; descrierea maniheismului făcută de al-Nadīm în *Fihristi*. Fragmentele de la Turfan au fost scrise în diferite limbi ale vremii (persana medie, sogdiana, parta, uigura, bactriana), iar valoroasele documente copte includ *Cartea de psalmi* maniheistă, *Predicile* şi *Kephalaia* (Discursuri), adică zicerile lui Mani, strînse laolaltă după moartea sa. Împreună cu descifrarea şi publicarea acelui *Cologne Mani Codex* de care am amintit, descoperirea şi publicarea acestor texte maniheiste au avut o importanţă crucială pentru verificarea validităţii relatărilor non-maniheiste asupra sistemului doctrinar maniheist. În plus, documentele amintite au furnizat perspective noi şi profunde asupra doctrinei şi istoriei Bisericii maniheiste şi a întemeietorului acesteia, Mani.

65. Al-Nadīm, *Fihristi*, p. 778.

66. *Ibidem*, pp. 783-786.

67. *Ibidem*, p. 798. Cristologia maniheistă este examinată de E. Rose în *Die Manichäische Cristologie* (Wiesbaden, 1979).

68. T. Olsson, „The Manichaean Background of the Eshatology in the Koran", în P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies : Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* (Lund, 1988), pp. 273-282.

69. N.-A. Pedersen, „Early Manichaean Cristology", în Bryder (ed.), *Manichaean Studies*, p. 169. Studiul conţine o analiză a reprezentărilor lui Iisus în maniheism şi a echivalentului acestora în gnosticism, marcionism etc.

70. *Kephalaia*, 154, trad. I. Stevenson, în *A New Eusebius* (Londra, 1968), p. 282.

71. B.A. Pearson, „The Figure of Seth in Manichaean Literature", în Bryder (ed.), *Manichaean Studies*, pp. 153-155. Sethel (*i.e.* Seth) era proslăvit ca un „apostol al alegătorilor" în *A Manichaean Psalm Book*, p. 144.

72. Al-Nadīm, *Fihristi*, p. 796.

73. Această cronologie eshatologică este prezentată în „Predica despre Marele Război", în *Manichäische Homilien*, pp. 12-41.11.

74. S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, ed. a 2-a revizuită (Tübingen, 1992), p. 218. Cartea lui Lieu oferă o analiză minuţioasă şi cu informaţii actualizate asupra istoriei maniheismului în Imperiul roman, subiect abordat şi într-un studiu general apărut mai devreme, cartea lui E. de Stoop *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain* (Ghent, 1909).

75. Despre Mani ca Maitreya şi Buddha al Luminii şi despre identificarea figurii acestuia cu Lao-zi, vezi Lieu, *Manichaeism*, pp. 255-261. Lucrarea lui Lieu oferă o analiză profundă a răspîndirii şi declinului maniheismului pe teritoriul Chinei medievale, subiect abordat şi de P. Bryder în *The Chinese Transformations of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology* (Lund, 1985).

76. Asupra circumstanţelor care au determinat includerea acestei lucrări în canon, vezi Lieu, *Manichaeism*, pp. 268-270.

77. Despre întîlnirea pe care a avut-o Marco Polo cu maniheenii din provincia Fukien, vezi L. Olschski, „Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China", în *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, nr. 5/1951, pp. 1-21. Reprimarea maniheismului sub domnia lui Chu Yuan-Chang şi rămăşiţele maniheiste ce pot fi descoperite ulterior în acest teritoriu sînt prezentate de Lieu în *Manichaeism*, pp. 298-304.

78. Dovezile supravieţuirii tîrzii a tradiţiilor zoroastriene în Armenia sînt analizate de Russell în *Zoroastrianism in Armenia*, pp. 514-539.

79. Despre Arewordik discută Russell în *Zoroastrianism in Armenia*, făcînd trimiteri la presupusa asociere a paulicienilor cu „Fiii Soarelui". Conform opiniei lui N.G. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, (Haga şi Paris, 1967), p. 95, nota 46, deşi Arewordik a rămas o sectă distinctă de cea pauliciană, s-ar putea ca aceste două secte să fi „întreţinut legături strînse una cu cealaltă, de vreme ce paulicienii erau protejaţi de către autorităţile persane", existînd şi posibilitatea ca unele grupuri pauliciene să fi adoptat practici religioase persane.

80. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, cu o reconstituire critică a istoriei paulicienilor, pp. 112-151, şi a doctrinei pauliciene originale, pp. 151 şi urm.

81. *Ibidem*, pp. 183-185.

82. Petru din Sicilia, *Historia Manichaeorum*, *PG*, vol. 104, col. 1252.

83. Perspectivele asupra sectei mesalienilor, aşa cum apar în lucrarea lui I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale* (Roma, 1969), pp. 64-96, şi în cea a lui R. Staats, *Gregor von Nysa und die Messaliener* (Berlin, 1968), se arată cumva divergente. După Runciman (*The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*,

Cambridge, 1946, p. 24), mesalienii au fost „agenţii care au menţinut vie bogata tradiţie gnostică în Bizanţ" şi „au păstrat spre beneficiul ereticilor care le-au urmat o cantitate imensă de scrieri gnostice", însă această ipoteză este greu de dovedit. Despre mesalieni discută şi D. Obolensky în *The Bogomils : A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge, 1948, pp. 48-51), într-o secţiune a capitolului al doilea, intitulat „Neo-Manichaeism in the Near East", în care analizează complicata structură formată de tendinţele eretice şi sectare din Orientul Apropiat şi Bizanţ.

84. Substratul originar al sîrbilor şi croaţilor care au apărut în Balcani, originile lor iraniene şi slavizarea lor sînt tratate în J.V.A. Fine, *The Early Medieval Balkans : A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century* (Ann Arbor, Michigan, 1983), pp. 49-59. Despre originile sarmate ale sîrbilor şi croaţilor, vezi şi R. Browning, *Byzantium and Bulgaria* (Londra, 1975), p. 44 ; Sulimirski, *The Sarmatians*, pp. 188-194 ; F. Dvornik, *The Slavs : Their Early History and Civilization* (Boston, 1956), pp. 26-27. Puternicele influenţe iraniene exercitate asupra slavilor şi asupra religiei de tip slavon sînt tratate mai general în Dvornik, *The Slavs*, pp. 47 şi urm. ; M. Gimbutas, *The Slavs* (Londra, 1971), pp. 151-170 ; I. Dujčev, „Il mondo slavo e la Persia nell'alto medioevo", în *Medioevo bizantino-slavo* (vol. I-III, Roma, 1965-1971), vol. II, pp. 321-424 ; R. Jacobson, „Slavic Mythology", în *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (New York, 1950), vol. II, pp. 1025-1028. Jacobson susţine că „slavii au participat la evoluţia iranienilor înspre un dualism tranşant" (p. 1025).

85. Bianchi, „Dualistic Aspects of Thracian Religion", p. 231.

86. *Idem*, „Dualism", în M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York, 1987), vol. IV, p. 511.

Capitolul al III-lea – **Apariţia Marii Erezii**

1. Frye, *The Heritage of Persia*, p. 159, în care există şi un comentariu asupra prezenţei şi influenţei culturale a iranienilor în spaţiul stepelor înainte de venirea hunilor.

2. Mărturiile geografice ale armenilor din secolul al VII-lea îi plasează pe bulgari între Iran şi Turkestan. Mai există şi dovezi ale prezenţei timpurii a bulgarilor în Armenia şi în zona nord-caucaziană, unde, după cele scrise de Zacharias Retorul în *Istoria ecleziastică*, aceştia îşi întemeiaseră propriile lor oraşe : Zacharias Retorul, *Die Sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, XII, 7, p. 253). Controversele academice legate de originea bulgarilor mai continuă şi acum, deşi într-o anumită perioadă se părea că în general s-a ajuns la acceptarea ipotezei descendenţei turceşti a acestui popor, în pofida celor care susţineau că bulgarii erau de sorginte iraniană şi că asimilarea elementelor turceşti a fost un proces ulterior, vezi V.F. Genning şi A.H. Halikov, *Rannie bolgari na Volge* [Apariţia bulgarilor pe Volga] (Moscova, 1964), pp. 184, 190-191. Un număr de neconcordanţe şi contradicţii existente în ipoteza originii turceşti au fost evidenţiate recent de P. Dobrev în lucrarea

Prabălgarite [Protobulgarii] (Sofia, 1991), în care autorul atrage atenţia şi asupra unor documente şi mărturii ce dovedesc legăturile bulgarilor cu Bactria şi Sogdiana. În schimb, puternicele relaţii dintre bulgari şi alani pe teritoriul stepelor pontice din nord au rămas o realitate necontestată.

3. O. Pritsak, *The Origin of Rus*, vol. I, *Old Scandinavian Sources other than the Sagas* (Cambridge, Massachusetts, 1981), p. 61, cu un amplu comentariu asupra situaţiei culturale şi religioase din acea epocă în stepele eurasiatice (pp. 56-73). După Pritsak, în stepele Eurasiei şi mai ales în zona Bosforului, elenismul, înţeles ca „o îmbinare a culturilor", a supravieţuit declinului elenismului clasic mediteranean de după anul 31 î.Hr. şi „a continuat să se dezvolte pînă în secolele al X-lea – al XI-lea" (*The Origin of Rus*, p. 72).

4. B.B. Piotrovski (ed.), *Istoriya narodov severnogo Kavkaza s drevneishikh vremen do kontsa XVIIIv* [Istoria popoarelor din nordul Caucazului din cele mai vechi timpuri pînă în secolul al XVIII-lea], Moscova, 1988, pp. 112-114, 136-137.

5. Pe lîngă cîteva studii inedite asupra iudaismului khazar care au urmat publicării volumului lui D.M. Dunlop *The History of the Jewish Khazars* (Princeton, 1954), unele lucrări recente, care se bazează în principal pe mărturiile arheologice, au arătat rolul jucat de bulgari şi de alani în menţinerea şi dezvoltarea tradiţiilor culturale sarmato-alane în teritoriile aflate sub dominaţie khazară. Vezi: M. Artamanov, *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962, pp. 308-316; S.A. Pletneva, *Ot Kochevi k gorodam* [De la nomadism la cetate] (Moscova, 1967). S.A. Pletneva, în *Khazari* (Moscova, 1976), pp. 56-58, oferă argumente în favoarea ideii că nobilimea bulgaro-alană ar fi putut foarte bine să se folosească de sistemul regal de tip dualist al khaganatului prin instituirea unui control permanent asupra celui de-al doilea stăpînitor khagan laic (denumit bek sau khagan-bek) şi prin îngrădirea capacităţii de decizie a khaganului însuşi, într-un sistem bine organizat de tabuuri.

6. S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire* (Londra, 1930), p. 21. Dintre lucrările concentrate asupra istoriei primului imperiu bulgar, cartea lui Runciman rămîne şi astăzi studiul clasic cel mai extins şi mai bine fundamentat apărut în limba engleză. Analize mai recente pot fi găsite în volumele: D.M. Lang, *The Bulgarians* (Londra, 1976), cap. III, „From Khanate to Imperium"; R. Browning, *Byzantium and Bulgaria* (Londra, 1975), un studiu comparatist al istoriei Bulgariei şi Bizanţului în secolele al IX-lea şi al X-lea; Fine, *The Early Medieval Balkans*, cap. III-VI.

7. Al-Nadīm, *Fihristi*, pp. 36-37. Într-un studiu apărut recent, *The Origins of the Volga Bulgars* (Szeged, 1990), I. Zimonyi cercetează mărturiile existente în documentele islamice care se referă la bulgarii de pe Volga. Autorul sugerează că al-Nadīm i-ar fi confundat pe bulgari cu maniheenii uiguri.

8. Arta bulgarilor de pe Volga şi influenţa exercitată asupra ei de cultura sarmato-alană sînt analizate în cele mai mici detalii de F.H. Valeev în volumul *Drevnee i srednevekovoe iskusstvo srednego povolzhia* [Arta antică şi medievală în regiunea de mijloc a Volgăi] (Joshkar Ola, 1975), în care se fac referiri la unele teme zoroastriene care apar în arta bulgarilor de pe Volga. Aceste teme sînt considerate de autor dovezi ale influenţei sarmato-alane (pp. 76, 97-99).

9. Lang, *The Bulgarians*, p. 121. Structura imperială a statului bulgar este examinată cu minuţiozitate de V. Beşveliev în volumul *Părvobulgarite* [Protobulgarii] (Sofia, 1981, pp. 39-66), unde există şi un comentariu legat de posibila regalitate de tip dual a monarhiei bulgare (pp. 45-50) şi se fac unele paralele între clasele nobiliare bulgare şi cele sassanide (p. 41).
10. Lang, *The Bulgarians*, p. 121. Puternica influenţă sassanidă exercitată asupra artei şi arhitecturii bulagre a fost recunoscută şi analizată, printre alţii, de: D. Talbot Rice, „Persia and Byzantium", în A.J. Arberry (ed.), *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953, p. 49; B. Fiov, *Geschichte der altbulgarischen Kunst bis zur Eroberung des bulgarischen Reiches durch die Türken*, Berlin – Leipzig, 1932, pp. 5-35; S. Vaklinov, *Formirane na staro-bulgarskata kultura 6-9 vek* [Formarea culturii bulgare vechi între secolele al VI-lea şi al IX-lea] (Sofia, 1977), pp. 92-93, 148-149. Teoria după care elemente de arhitectonică sassanide ar fi putut ajunge în Bizanţ prin intermediul bulgarilor a fost avansată de Talbot Rice în „Persia and Byzantium", p. 49.
11. Aceste similitudini au fost demonstrate convingător de B. Brentjes în studiul „On the Prototype of the Proto-Bulgarian Temples at Pliska, Preslav and Madara", *East and West* (Roma), serie nouă, vol. XXI, pp. 213-216). Mărturiile arabe care îi caracterizează pe bulgari drept Magi pot fi găsite în J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge* (Leipzig, 1903), pp. 204-205.
12. Brentjes, „On the Prototype of the Proto-Bulgarians Temples", p. 215.
13. M. Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period* (Assen, 1985), p. 1, cu o scurtă trecere în revistă a istoriei medievale a Bulgariei pînă la cucerirea ei de către otomani, la sfîrşitul secolului al XIV-lea.
14. *Scriptor incertus*, în Leo Grammaticus, *Cronographia*, ed. I. Bekker (Bonn, 1842), p. 348. R. Browning, *Byzantium and Bulgaria*, p. 50, susţine că Krum nu avea intenţia să cucerească Constantinopolul, ci că se aştepta de fapt la o „lovitură de stat" înăuntrul oraşului asediat de el.
15. În Legea Salică, elaborată pe parcursul domniei primului rege merovingian creştin, Clovis I (481-511), francii erau elogiaţi cu expresii ca: „trib ilustru", „de o puritate desăvîrşită", lăsat pe pămînt de către Domnul atoatefăcător, convertit la catolicism şi „neatins de erezie". Vezi H. Fichtenau, *The Carolingian Empire*, Oxford, 1963, pp. 1-3.
16. Numeroasele inscripţii existente pe monumentele din Grecia şi rămase de la hanii bulgari proslăvesc, după obicei, faptele acestora şi stăpînirea lor teocratică. În timpul ciocnirilor dintre hanii bulgari şi Bizanţ propaganda regală a bulgarilor s-a folosit de anumite formule rituale, cum ar fi „Fie ca Domnul să-l facă pe divinul nostru stăpîn să îl calce în picioare pe împăratul...", iar o inscripţie rămasă de la hanul Persian spune următoarele: „Bulgarii i-au înconjurat cu multe favoruri pe creştini [*i.e.* pe bizantini] şi creştinii au uitat asta, dar Domnul le vede pe toate" (*apud* V. Beshevliev, *Părvobulgarskite nadpisi* [Inscripţiile protobulgare], Sofia, 1979, pp. 132-139, 200-209).
17. Rămăşiţele cultului trac al lui Dionysos prezente în folclorul din Tracia modernă sînt analizate de K. Kakouri în *Dionysiaka: Aspects of the Popular Thracian Religion of*

To-day (Atena, 1965). Urmele orfismului tracic în sud-estul Traciei sînt studiate de A. Fol în *Trakiiskiyat orfizăm* [Orfismul tracic] (Sofia, 1986). În studiul „The Dioscuri in Balkans", *Slavic Review*, nr. 26/1967, pp. 363-381), M. Wenzel susţine că un complex de ritualuri care s-au păstrat în vestul Balcanilor include în structura sa şi elemente ale misterelor de la Samothrace.

18. Mărturiile despre secta lui Athingani sînt comentate de J. Starr în „An Eastern Christian Sect: the Athinganoi", *Harvard Theological Review*, nr. 2/1936, pp. 93-106.
19. N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, pp. 183-185.
20. Petru din Sicilia, *Historia Manichaeorum qui et Paulicani dicuntur*, *PG*, vol. CIV, col. 1241.
21. „Legenda" pauliciană şi legătura ei cu afluxul de paulicieni în Bulgaria sînt discutate de I. Ivanov în *Bogomilski knigi i legendi* [Cărţi şi legende ale bogomililor] (Sofia, 1925), pp. 10-12.
22. Al-Nadīm, în *Fihristi*, pp. 802-803, stă mărturie pentru declinul rapid al maniheismului după sfîrşitul califatului lui al-Muqtadir: la mijlocul secolului al X-lea el ştia de existenţa a 300 de maniheeni în Bagdad, dar peste vreo 25 de ani nu mai rămăseseră nici măcar cinci. Însuşi *archegos*-ul lor „plecase, în vreun loc în care să fie la adăpost".
23. R. Browning, *The Byzantine Empire* (Londra, 1980), p. 82. *Cf.* poziţia lui A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World* (Londra, 1973), p. 367, a cărui concluzie este că, dacă planurile imperiale ale lui Simeon ar fi reuşit, domnia sa ar fi putut însemna „începuturile unei fuziuni între Bulgaria şi Imperiul roman de Răsărit, cu un minimum de rezistenţă şi vărsare de sînge". În anul 913, în timp ce trupele sale erau strînse în faţa porţilor Constantinopolului, Simeon a fost într-adevăr încoronat *Basileus* de către patriarhul Nicolae I Misticul (deşi nu este cert dacă el a fost încoronat *Basileus* al Bulgariei sau coregent în Bizanţ, alături de tînărul împărat bizantin Constantin al VII-lea). Însă valabilitatea încoronării sale a fost negată după lovitura de stat ce a urmat în Constantinopol. Încoronarea lui Simeon în Constantinopol şi încercarea lui de a accede la tronul imperial au atras în mod inevitabil numeroase comentarii şi diverse concluzii. Vezi, spre exemplificare, Fine, *The Early Medieval Balkans*, pp. 148 şi urm.; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453* (Londra, 1971), pp. 108-115.
24. Împrejurările adoptării liturghiei slavone în Bulgaria în urma eşecului misiunii apostolilor slavi în Moravia sînt expuse în: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (Paris, 1926), pp. 312-313; D. Obolensky, „Sts. Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs", în *St Vladimir Seminar Quarterly*, nr. 7/1963, pp. 6-7, unde există şi o discuţie asupra rolului jucat de mişcarea cărturarilor din timpul domniei lui Simeon în transmiterea culturii slavo-bizantine în teritorile ruşilor şi sîrbilor şi asupra dorinţei lor de a face „scrierile religioase şi laice ale Bizanţului accesibile tuturor slavilor".
25. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, p. 20.
26. Obolensky, *The Bogomils*, p. 95.

27. După Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, *CSHB*, 1838, pp. 411-412), Romanus Lecapenus a fost convins de un anumit astrolog că una dintre statuile aflate în cartierul Xeropholus din Constantinopol era în realitate dublul lui Simeon. Lecapenus a ordonat imediat decapitarea statuii, fapt care a provocat moartea subită a lui Simeon.

28. Argumente în favoarea influenţelor maniheiste asupra pecenegilor se găsesc în studiul lui V.G. Vasilevski „Vizantiya i Pechenegi 1048-1094" [Bizanţul şi pecenegii 1048-1094], în *Trudi* (St. Petersburg, <I> 1938), pp. 38-57. *Cf.* O Pritsak, *The Pečenegs : A Case of Social and Economic Transformation* (Lisse, 1976), p. 24, şi Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 19-20, unde există sugestii în favoarea tezei influenţelor zoroastriene asupra pecenegilor.

29. În *Antapodosis* (3 : 29), Liudprand din Cremona, ambasadorul lui Otto cel Mare la Constantinopol, îl prezintă pe Beniamin (Boian) drept un iniţiat în tainele magiei, care se putea transforma în lup sau putea lua orice altă formă ; vezi *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. I. Bekker (Hanovra – Leipzig, 1915), p. 88. Figura „magicianului cu sînge princiar" a fost studiată de V. Flint în *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton, 1991), pp. 350-355. I. Dujčev, „Boyan Magesnik" [Boian Magicianul], în *Prouchvaniya vărhu bălgarskoto srednovekovie* [Studii asupra Bulgariei medievale] (Sofia, 1945), pp. 9-51, asociază cercetările prinţului Boian cu artele secrete bizantine, în timp ce V. Pundev, *Boyan Magiosnik* [Boian Magicianul] (Sofia, 1925), p. 18, încearcă să asocieze figura şi activitatea prinţului cu erezia bogomilă.

30. Scrisoarea lui Theophilact către ţarul Petru, prima mărturie sigură a apariţiei bogomilismului, a fost publicată şi comentată recent în volumul lui I. Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo*, Roma, 1965, vol. I, pp. 283-315.

31. Traducerea în franceză şi comentariile se găsesc în H.-C. Puech şi A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Paris, 1945). Fragmente din această traducere au apărut şi în limba engleză, în E. Peters (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe* (Londra, 1980), pp. 108-117.

32. Afirmaţia conform căreia predicatorii bogomili îi sfătuiau pe adepţii lor să se opună ţarului şi nobililor a fost masiv dezvoltată şi extrem de minuţios comentată de istoriografia marxistă, care tratează secta bogomilă în ansamblul ei ca pe o mişcare socială de amploare îndreptată împotriva „opresiunii feudale", deşi ideea că bogomilii ar fi fost promotorii unui mesaj de protest social apare numai în unele studii generale de istorie a bulgarilor sau a Balcanilor. Lipsa dovezilor care să susţină astfel de teze sau supoziţii legate de puternicul caracter de mişcare socială sau revoltă ţărănească al sectei bogomile a fost evidenţiată cu claritate de J. Fine, „The Bulgarian Bogomil Movement", în *East European Quarterly*, nr. 11 : 4/1977, pp. 385-412.

33. Puech şi Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles*, pp. 190-192.

34. E. Esin, „The Conjectural Links of Bogomilism with Central Asian Manichaeism", în *Bogomilstvoto na balkanot vo svetlinata na najnovite istrajuvanja* [Bogomilismul în Balcani în lumina ultimelor cercetări] (Skopje, 1982), p. 108. În lucrarea lui A. Sharenkoff *A Study of Manichaeism in Bulgaria with Special Reference to the*

Bogomils (New York, 1927), bogomilismul este considerat o continuare în linie directă pe teritoriul Balcanilor a vechiului maniheism.

35. Vezi, spre exemplu, I. Dujčev, „I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia", în *L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1963, p. 628.

36. Zaehner, *Zurvan*, pp. 70, 450, unde doctrina asemănătoare a celor trei principii, aparținînd tracilor „euchiți", este definită ca dependentă de zurvanism ; Eliade, *The Two and the One*, pp. 83-84 ; similitudinile dintre zurvanism și bogomilism sînt remarcate și de Toynbee în *Constantine Porphyrogenitus* (p. 657), unde mitologiile celor două sisteme religioase sînt definite drept „identice în esența lor", deși autorul respinge orice posibilitate a apropierii dintre cele două credințe.

37. I. Dujčev, „Aux origines des courantes dualistes à Byzance et chez les Slaves méridionaux", în *Revue des Études Sud-est Européennes*, nr. 1/1969, pp. 57 și urm.

38. T. Sulimirski, „Sarmatians in the Polish Past", în *The Polish Review*, nr. 9 : 1/1964, pp. 7-8.

39. S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1946), p. 91, consideră că Ieremia a fost „cofondatorul sectei bogomile" împreună cu Bogomil, în timp ce D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana* [Biserica bogomilă a bosniacilor „krstjani"] (Chicago, 1962), p. 127, susține că Ieremia, sub numele de Eremis, a fost primul conducător al Bisericii eretice din Bosnia. Totuși, Ieremia este considerat de cei mai mulți istorici autor și compilator de legende apocrife ; *cf.* Obolensky, *The Bogomils*, pp. 271-274.

40. Mărturiile despre activitatea celor doi „franci" apar într-un index de cărți interzise. Ele sînt reeditate și comentate de Ivanov în *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 50-51.

41. D. Anghelov, „Rationalistic Ideas of a Medieval Heresy", în *Bulgaria's Share in Human Culture* (Sofia, 1968), p. 69.

42. *The Bulgarian Apocryphal Chronicle* 13, publicată și analizată de Ivanov în *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 273-287, cu comentarii asupra elementelor bogomile existente în lucrare (pp. 275-276).

43. Deși primii Aronizi au fost adesea implicați în răzmerițe și comploturi, urmașii lor s-au căsătorit cu membrii ai proeminentelor case nobiliare bizantine Ducas și Comneni, iar la sfîrșitul secolului al XII-lea neamul lor dăduse deja două soții de împărați Comneni, Caterina și Irina Ducaina. Două dintre vlăstarele de sex feminin ale Irinei au pătruns repede în noua casă regală a conducătorilor Ierusalimului, căsătorindu-se cu regii angevini ai Ierusalimului, Baudouin al III-lea (1143-1162), respectiv Almaric I (1162-1174).

44. *Cf.* M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. III, p. 182, care susține că, drept urmare a afluxului de nobili bulgari în Constantinopol, bogomilismul a pătruns în cercurile monahilor și ale aristocrației bizantine și și-a elaborat sistemul teologic. Proiectul împăratului Vasile de a pune capăt ostilității bulgaro-bizantine prin căsătorii între casele nobiliare ale celor două popoare este menționat de Yahya din Antiohia, *Historiae*, citat după traducerea lui V.P. Rozen, *Imperator Vasili Bolgaroboitsa* [Împăratul Vasile, ucigașul bulgarilor] (St. Petersburg, 1883), p. 53.

45. Aceste acuzaţii controversate au fost aduse în versiunea grecească a *Vieţii Sfîntului Vladimir*, versiune care abundă în greşeli şi care este în general considerată o variantă deloc demnă de încredere. Mărturiile despre situaţia religioasă din timpul domniei lui Samuel permit mai multe interpretări, astfel că unii cercetători contiună să-l considere pe Samuel un susţinător al bogomililor. Obolensky, *The Bogomils*, p. 151, sugerează că, în cursul războaielor sale cu Imperiul bizantin, Samuel a tolerat bogomilismul din motive politice, iar toleranţa sa a dat naştere la legendele populare care l-au asociat cu bogomilismul ; *cf.* şi Fine, *The Early Medieval Balkans*, pp. 196-197.

46. A. Toynbee, *A Study of History* (Londra, 1939), vol. IV, p. 72.

47. Scrisoarea este inclusă în *PG*, vol. CXXXI, col. 47-58, dar ea este atribuită în mod eronat unui teolog de mai tîrziu, Euthymius Zigabenus. O altă prezentare a acestui text se găseşte în volumul lui G. Ficker *Die Phundagiagiten : Ein Betrag zur Ketzergeschichte des byzantinische Mittelalters* (Leipzig, 1908), pp. 3-86.

48. O traducere în engleză a ambelor variante ale ritualului cathar se găseşte la Wakefield şi Evans, *Heresies in the High Middle Ages*, pp. 468-494.

49. Mihail Psellos, *Dialogus de daemonum operatione*, *PG*, vol. CXXII, col. 819-876.

50. Zaehner, *Zurvan*, p. 450, cu reproducerea fragmentelor relevante.

51. Obolensky, *The Bogomils*, p. 186. Autorul include o analiză a învăţăturilor ce pot fi considerate bogomile şi a celor care par să fi fost atribuite euchiţilor de către Psellos. Demonologia din tratatul lui Psellos, inclusiv a treia tendinţă, este atribuită de obicei cunoaşterii de către autor a sistemului caldeean prin intermediul unor autori neoplatonici cum sînt Porphyrios şi Proclus. Totuşi, unii cercetători acceptă ideea existenţei unei a treia tendinţe, cea „satanică", în rîndurile sectanţilor traci. Vezi, de exemplu : M. Wellnhofer, „Die Thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos", în *Byzantinische Zeitschrift*, nr. 30/1929-1930, pp. 477-484, cu paralele la situaţia din Orientul Apropiat.

52. J. Gouillard, „Une source grecque du Sinodik de Boril, la lettre inédité du Patriarche Cosmas", în *Travaux et mémoires*, nr. 4/1970, pp. 361-374.

53. În anul 1463, întemeietorului Academiei Platonice din Florenţa, Cosimo de Medici, i-a fost adusă o copie din *Corpus Hermeticum*, care a fost tradusă acolo de platonicianul Marsilio Ficino. O prezentare a istoriei cunoscute a manuscrisului din *Corpus Hermeticum*, precum şi rolul jucat aici de Psellos pot fi găsite în W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1924), vol. I, pp. 25 şi urm.

54. Gouillard, „Le Synodicon de l'ortodoxie", în *Travaux et Mémoires* nr. 2/1967, pp. 59-61. După Obolensky, *The Bogomils*, p. 202, s-ar părea că au existat unele contacte între discipolii lui Italus şi mişcarea bogomililor şi că, prin contacte similare cu ideile filosofice care circulau în Bizanţ în timpul secolelor al XI-lea şi al XII-lea, bogomilismul „a dobîndit un caracter de sectă filosofică".

55. Anna Comnena, *The Alexiad*, trad. E. Dawes (Londra, 1928), p. 236.

56. *Ibidem*, p. 385.

57. *Ibidem*, p. 386.
58. *Ibidem*, p. 412 (citatele care urmează sînt din traducerea lui Dawes, pp. 412-415).
59. *Ibidem*, p. 418.
60. *Ibidem*, p. 415.
61. Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, *PG*, vol. CXXX. Secţiunea dedicată bogomililor este publicată sub îngrijirea lui Ficker în *Die Phundagiagiten*, pp. 89-111.
62. Runciman, *The Medieval Manichee*, pp. 72-73. Este demn de remarcat faptul că apropierea dintre Nifon şi patriarhul Atticus este prezentată ca o relaţie în realitate mult mai strînsă, în Joannes Cinnamus, *Historiae*, ed. A. Meineke, *CSHB*, cartea a doua, 1836, pp. 63-66), decît apare într-o altă lucrare, cea a lui Niketas Choniates *De Manuele Comneno*, în *Historia*, ed. I. Bekker, *CSHB*, cartea a doua, 1835, p. 107, unde acest argument este folosit de inamicii lui Atticus în intrigile lor împotriva patriarhului. Traducerea în engleză a ambelor relatări se găseşte în: C.M. Brand (trad.), *Deeds of John and Manuel Comnenus* (New York, 1976), pp. 56-58; H.J. Magoulias, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates* (Detroit, 1984), pp. 4-7.
63. O sursă de informare importantă asupra contactelor dintre ortodoxie şi mişcările eretice din Macedonia, *Viaţa Sfîntului Ilarion*, a fost publicată sub îngrijirea lui E. Kalužniacki în *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* (Viena, 1901), pp. 27-58.
64. Teodor Balsamon, *Photii Patriarchae Constantinopolitani Nomocanon*, *PG*, vol. CIV, col. 1148.
65. Hugo Etherianus şi lucrarea sa polemică îndreptată împotriva ereticilor din Bizanţ au fost cercetate de către A. Dondaine, „Hugues Ethérien et Léon Toscan", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, nr. 27/1952, pp. 67-113, studiu care conţine şi fragmente din textul propriu-zis.

Capitolul al IV-lea – **Comuniunea dualistă**

1. J. Havet (ed.), *Les lettres de Gerbert* (Paris, 1889), nr. 180, pp. 161-162. Printre istoricii care îl bănuiesc pe Gerbert de tendinţe eretice se numără Runciman, *The Medieval Manichee*, p. 117 şi I. da Milano, „Le eresie popolari", în *Studi Gregoriani*, 2, pp. 44-46.
2. Incidentele cu Leutard şi Vilgard sînt relatate de Ralph Glaber (cel Pleşuv) în *Historiarum libri quinque* 2: 11-12, volumul *Raoul Glaber: Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, ed. M. Prou (Paris, 1886), pp. 49-50.
3. „Maniheenii" acvitani sînt menţionaţi de Adémar de Chabannes, *Chronique*, 3: 49, ed. J. Chavanon (Paris, 1897), p. 173.
4. Printre mărturiile privitoare la ereticii din Orléans o variantă mai scurtă ne este furnizată de Adémar de Chabannes, *Chronique*, 3: 59, pp. 184-185, iar o relatare

mai detaliată apare în Paul de Saint Père de Chartres, *Gesta synodi Aureliansis*, în M. Bouquet (ed.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, vol. X, pp. 536-539.

5. Episodul Montfort este menţionat de Ralph Glaber, *Historiarum* 4 : 2, în Prou, *Raoul Glaber*, pp. 94-96), şi de Landulf cel Bătrîn, *Historia Mediolanensis*, 2 : 27, *MGH SS*, vol. VIII, pp. 65-66, citat după traducerea Wakefield şi Evans, *Heresies in the High Middle Ages*, pp. 86-89.
6. M. Lambert, *Medieval Heresy* (Londra, 1977), p. 33, unde „protodualismul" occidental este definit drept „o plasare la jumătatea drumului dintre disidenţa apuseană şi dualismul răsăritean". A. Dondaine, „L'Origine de l'hérésie médiévale : A propos d'un livre récent", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, nr. 6/1952, pp. 47-48, găseşte dovezi ale unei influenţe bogomile care – în opinia lui – ar fi avut un rol hotărîtor în apariţia primelor semne ale ereziei în cadrul creştinătăţii occidentale medievale. Pe de altă parte, J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley, 1956), p. 215, susţine că înainte de prima jumătate a secolului al XII-lea nu au existat nici un fel de influenţe evidente ale dualismului din Răsărit asupra mişcărilor şi doctrinelor eretice apusene, cu toate că cele din urmă „înclinau în direcţia dualismului", motiv pentru care după anul 1140 au şi fost foarte receptive la influenţa misionarilor dualismului răsăritean. Între aceste două poziţii extreme există un număr de opinii mai puţin tranşante, intermediare, care se preocupă de gradul în care bogomilismul a influenţat erezia din Occident la începuturile ei.
7. O prezentare a credinţelor şi practicilor ereticilor din Köln se găseşte în scrisoarea lui Eberwin din Steinfeld către Sfîntul Bernard de Clairvaux, *PL*, vol. CXXVIII, col. 676-680.
8. Scrisoarea Sfîntului Bernard este reprodusă în *PL*, vol. CLXXXII, col. 434-436. Citatele sînt preluate din traducerea Wakefield şi Evans, *Heresies of the Middle Ages*, pp. 122-124.
9. Scrisoarea este reprodusă în *PL*, vol. CLXXIX, col. 937-938. Citatele sînt preluate din traducerea Wakefield şi Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, pp. 140-141.
10. Lambert, *Medieval Heresy*, p. 43.
11. Anselm din Alexandria, *Tractatus de Hereticis*, ed. A. Dondaine, „L'Hiérarchie cathare en Italie", partea a doua : „Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, nr. 20/1950, pp. 308-324. Citatele sînt preluate din traducerea Wakefield şi Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, pp. 168-170.
12. *De heresi catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, „L'Hierarchie cathare en Italie", partea I, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, nr. 19/1949, pp. 305-312.
13. C. Thouzellier, „Hérésie et croisade au XIIe siècle", *Revue d'histoire ecclésiastique*, nr. 49/1954, pp. 855-872.
14. Eckbert din Schönau, *Sermones tredicim contra Catharos*, *PL*, vol. CVC, col. 11-102.
15. William din Newburgh, *Historia rerum anglicarum*, 1 : 13, în volumul *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, ed. R. Howlett (Londra, 1884), vol. I, pp. 131-134.

16. G. Scholem, *The Origins of Kabbalah*, trad. A. Arkush (Princeton, 1987), atrage atenţia asupra unor similitudini interesante între temele catharilor şi cele ale kabbalismului timpuriu, însă cercetările şi discuţiile pe această temă continuă şi acum, fără să se fi ajuns la o concluzie clară. Vezi, de exemplu, S. Shahar, „Écrits cathare et commentaire d'Abraham Abulafia sur *Le Livre de la Création*, Images et Idées Communes", în *Juifs et Juddaisme de Languedoc* (Toulouse, 1977), pp. 345-363, precum şi critica adusă ideilor lui Shahar de M. Idel în *Studies in Ecstatic Kabbalah* (New York, 1988), pp. 33-45.
17. Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, ed. G. Mollat (vol. I-II, Paris, 1926-1927), vol. I, p. 20.
18. *Documentele* au fost publicate de G. Besse în *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne* (Paris, 1660), pp. 483-486. Autenticitatea lor a fost stabilită pînă la urmă cu certitudine de A. Dondaine în „Les Actes du concile albigeois de Saint-Félix-de-Caraman", în *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V, *Studi e Testi*, Vatican City, nr. 125/1946. Textul *Documentelor* a fost reprodus recent de B. Hamilton în „The Cathar Council of Saint-Félix Reconsidered", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, nr. 48/1978, pp. 51-53.
19. Tratatul lui Ranieri a fost publicat în volumul lui A. Dondaine *Un traité néo--manichéen*, pp. 64-78.
20. Dondaine, „Les Actes", p. 345.
21. Hamilton, „The Cathar Council", p. 39.
22. Gioacchino da Fiore, *Expositio in Apocalypsum* (Veneţia, 1527), folio 134 r-v.
23. *De heresi catharorum in Lombardia*, p. 306.
24. Runciman, *The Medieval Manichee*, p. 73.
25. *De heresi catharorum in Lombardia*, p. 306.
26. Îndoielile, călătoria, prizonieratul şi moartea lui Marco sînt relatate de Anselm în *Tractatus de hereticis*, pp. 309-310.
27. Divizarea catharismului italian în Biserici separate şi misiunile trimise de acestea în Balcani, la Bisericile-mamă, sînt menţionate în *De heresi catharorum in Lombardia*, pp. 306-308.
28. Publicată recent de către E. Bozoky sub titlul *Le Livre secret des cathares* (Paris, 1980), cu un comentariu extins şi elaborat. O traducere englezească apare în volumul lui Wakefield şi Evans *Heresies of the High Middle Ages* la pp. 458-465. În legătură cu Nazarius şi tratatul despre catharism adus de acesta vezi Bozoky, *Le Livre secret*, pp. 26 şi urm.
29. Scrisoarea există în două variante, reproduse în J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (54 de volume, ediţia din 1901-1927 reeditată la Graz în 1960-1961), vol. XXII, col. 1201-1202, 1203-1206.
30. Hamilton, „The Cathar Council", pp. 46 şi urm.
31. Borst, *Die Katharer*, pp. 98, 108, 142. În opinia lui Obolensky, *The Bogomils*, pp. 157-162, Biserica drugunthiană era de fapt Biserica pauliciană din Balcani, cu

tradiţionala sa orientare dualistă absolută. O sinteză recentă a dovezilor existente, B. Hamilton, „The Origins of the Dualist Church of Drugunthia", în *Eastern Churches Review*, nr. 6/1974, pp. 115-124, a dovedit specificul bogomilic al Bisericii drugunthiene şi a arătat că schisma din cadrul dualismului balcanic a urmat anumite frontiere culturale: „Teritoriile bizantine ale Drugunthiei din Tracia şi Constantinopol au acceptat dualismul absolut, pe cînd teritoriile slavone din Bulgaria şi Bosnia au rămas credincioase doctrinei tradiţionale a dualismului moderat propovăduite de preotul Bogomil" (p. 121).

32. *Cf.* Hamilton, „The Origins of the Dualist Church of Drugunthia", p. 119.

Capitolul al V-lea – **Cruciada împotriva dualismului**

1. A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium historiam illustrantia* (Roma, 1863), vol. I, p. 41. Conotaţiile religioase şi mesianice ale rebeliunii Asăneştilor şi ale restaurării monarhiei bulgare sînt comentate de I. Dujčev în *Prouchvania*, pp. 46 şi urm. Pe de altă parte Niketas Choniates, *Historia*, p. 4859, afirmă că rebelii au fost incitaţi de către „demoniacii" şi „prezicătorii" care au profeţit că Dumnezeu consimţise la libertatea lor.
2. Theiner, *Vetera monumentum*, vol. I, p. 6.
3. *Ibidem*, p. 20.
4. Alberic de Trois-Fontaines, *Chronica*, p. 886.
5. *Sinodul ţarului Boril* a fost publicat de M.G. Poprujenko în volumul *Bălgarski Starini* [Vechi scrieri bulgăreşti] (Sofia, 1928), vol. VIII.
6. Arnold Aimery, *PL*, vol. CCXVI, col. 139.
7. E. Martin-Chabot (ed. şi trad.), *La Chanson de la Croisade Albigeoise* (vol. I-III, Paris, 1931-1961), vol. II, pp. 208-209. Dintre relatările despre cruciada albigenză vezi şi J.R. Strayer, *The Albigensian Crusade* (New York, 1971). În Franţa există o cantitate considerabilă de studii asupra acestei cruciade: o tratare exhaustivă şi de dată recentă a acestei teme este cea a lui M. Roquebert, *L'Epopée cathare* (vol. I-III, Toulouse, 1970-1986).
8. Mathieu din Paris, *Historia Anglorum*, ed. F. Madden (vol. I-III, Londra, 1868-1891), vol. III, p. 278. *Cf.* vol. II, pp. 338, 415. Arderea în masă a ereticilor, petrecută la Mont-Aimé, este menţionată de Alberic de Trois-Fontaines în *Chronica*, pp. 944-945.
9. Evenimentele din Catalonia au fost reconstituite de către V. Subirats în „Le catharisme en Catalogne", *Cahiers d'études cathares* nr. 14/1963, seria a doua, nr. 19, pp. 3-25; *cf.* M. Loos, *Dualist Heresies in the Middle Ages* (Praga, 1974), p. 204. Pe lîngă un studiu clasic asupra Inchiziţiei, realizat de H.C. Lea în *A History of the Inquisition in the Middle Ages* (vol. I-III, New York – Londra, 1888), dintre lucrările mai recente amintim: B. Hamilton, *The Medieval Inquisition* (Londra, 1981), W. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France* (Londra, 1974).

10. Enciclica papei Germanus a fost publicată în volumul lui Ficker *Die Phundagiagiten*, pp. 115-126.
11. Scrisoarea papei Grigore al IX-lea către regele Bela al IV-lea al Ungariei este reprodusă în A. Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, vol. I (vol. I-II, Roma, 1859-1860), pp. 159-160.
12. Theiner, *Vetera monumenta historica*, vol. I, pp. 166-167.
13. F. Rački, *„Bogomili i Patareni", Rad jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti*, Zagreb, nr. 7/1869, p. 144.
14. Theiner, *Vetera monumenta historica*, pp. 55, 72.
15. O trecere în revistă a mărturiilor despre modul în care a decurs cruciada şi o reconstituire a evenimentelor sînt oferite de J.V.A. Fine în *The Bosnian Church: A New Interpretation* (New York – Londra, 1975), pp. 137-148. Eşecul cruciadei este dovedit de o afirmaţie din 1247 a papei Inocenţiu, care spune că Biserica Bosniei a recăzut „cu totul în erezie" (Theiner, *Vetera monumenta historica*, pp. 204-205).
16. Comentariul lui Suibert este citat după Mandić, *Bogomilska crkva*, pp. 439-440.
17. Mărturiile legate de existenţa unor secte luciferice şi a unor „vrăjitoare eretice" sînt oferite de J.B. Russell în *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, New York – Londra, 1972), pp. 159-163, 177-181, unde aceştia sînt caracterizaţi drept practicanţi „ai unei curioase pervertiri a catharismului", ai unei „erezii a ereziilor" (p. 178). *Cf.* poziţia lui N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londra, 1975), pp. 56-59, care neagă existenţa unei astfel de doctrine luciferice care să se fi dezvoltat din dualismul medieval. Despre impactul dualismului medieval asupra conceptului de vrăjitorie vezi şi J.B. Russell, *A History of Witchcraft* (Londra, 1980), pp. 58-63; J.C. Baroja, *The World of Witches*, trad. O.N.V. Glendinning (Chicago, 1961), pp. 77-78.
18. *Cf.* Barber, *The Trial of the Templars*, pp. 181, 186-188.
19. F. Legge, „Western Manichaeism and the Turfan Discoveries", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913, p. 73.
20. Citat după traducerea Wakefield şi Evans, *Heresies of the Middle Ages*, p. 88.
21. Declaraţia lui Bech poate fi găsită la I. von Döllinger, *Beträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* (vol. I-II, München, 1890, reeditat în 1968), vol. II, p. 206.
22. Articolele de credinţă ale patarinilor sînt combătute de Juan Torquemada în *Symbolum pro informatione manichaeorum*, ed. N.L. Martines şi V. Proano (Burgos, 1958). O traducere în limba engleză a acestor articole se găseşte la Fine, în volumul *The Bosnian Church*, pp. 355-357, cu un comentariu ce pune în discuţie gradul în care acestea sînt relevante pentru Biserica bosniacă.
23. Theiner, *Vetera monumenta historica*, vol. II, p. 91.
24. B. Hamilton, *Religion in the Medieval West* (Londra – New York, 1986), p. 177.
25. Fine, *The Bosnian Church*, în special pp. 148 şi urm.
26. S. Ćirković, „Die Bosnische Kirche", în *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma, 1964), pp. 552-555; *Istorija srednjovekovne bosanske države* (Belgrad, 1964), pp. 58-69. O altă perspectivă asupra Bisericii bosniace este cea propusă de

D. Dragojlović în *Kristjani i jeretička crkva bosanska* [Kristjani şi Biserica eretică a Bosniei] (Belgrad, 1987), care consideră că această Biserică a fost influenţată de misticismul şi modul de organizare al monahismului răsăritean.

27. Papa Pius al II-lea, *Europa Opera quae extant omina*, ed. M. Hopperus (Basel, 1551), p. 407.
28. Aşa-numitul ritual Radosav. *Cf.* Fine, *The Bosnian Church*, p. 83; F. Sanjek, *Les Chrétiens bosniaques et le mouvement cathare* (Paris, 1976), pp. 185 şi urm.
29. Loos, *Dualist Heresy*, p. 298. Pentru scrisoarea papei Ioan al XXII-lea, vezi mai jos nota 31.
30. Fine, *The Bosnian Church*, pp. 151, 295-296.
31. T. Smičiklas, *Codex Diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, 9, 1911, p. 234.
32. Citat după documentele publicate de M. Esposito în „Un Auto-da-fé à Chieri en 1412", *Revue d'histoire ecclésiastique*, nr. 42/1947, pp. 422-432.
33. Evenimentele provocate de acuzaţiile lansate împotriva lui Nifon Scorpionul, precum şi apărarea lui Callistos sînt relatate de Nikephoros Gregoras în *Historia Byzantinae*, vol. III (pp. 260-261, 532-546), iar pătrunderea ereziei pe muntele Athos este discutată în vol. II (pp. 714, 718-720).
34. Relatarea despre luptele desfăşurate de Theodosius împotriva ereziei sînt preluate după versiunea existentă în *Viaţa Sfîntului Theodosius*, ed. V. Zlatarski (Sofia, 1904).
35. Obolensky, *The Bogomils*, p. 264.
36. *Zakonik Stefana Dusana, cara Srpskog*, ed. S. Novaković (Belgrad, 1898).
37. Episodul luptei lui Euthymius cu doi vrăjitori eretici este studiat de D. Anghelov în *Bogomilstvoto v Bulgaria* (Sofia, 1980), care remarcă popularitatea tot mai mare pe care o capătă în acea perioadă magia şi demonologia.
38. Simeon din Salonic, *Dialogus contra haereses*, *PG*, vol. CLV, col. 33-176.
39. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. L. Petit, X. Sideridès, M. Jugie (Paris, 1935), vol. IV, p. 200.
40. W. Miller, *The Balkans* (New York - Londra, 1896), p. 287.
41. Fine sugerează că termenul de „păgîn" ar fi putut să fie „un nume peiorativ dat membrilor Bisericii bosniace" (*The Bosnian Church*, p. 235). O perspectivă de ansamblu asupra biografiei lui Hrvoje se găseşte în *The Bosnian Church*, pp. 232-237.
42. Fine, *The Bosnian Church*, p. 295. Fine aduce şi alte argumente pentru a susţine ideea că situaţia religioasă de aici putea fi greşit interpretată la Roma sau că ar fi fost „o înscenare deliberată" împotriva Bisericii bosniace (pp. 297-299).
43. W. Miller, *Essays on the Latin Orient* (Cambridge, 1921).
44. O analiză critică a mărturiilor istorice care îi învinuiesc pe patarini de colaborare cu turcii otomani poate fi găsită în Fine, *The Bosnian Church*, pp. 338-341, împreună cu o scurtă trecere în revistă a istoriei religioase a Bosniei după cucerirea otomană,

pp. 375-387, și cu o critică a tezei care susține convertirea în masă a patarinilor la islamism, p. 385. *Cf.* S. Džaja, *Die „Bosnische Kirche" und das Islamiesierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg* (München, 1978). Alte interpretări și concluzii, diferite de cele amintite mai sus, sînt prezentate în M. Hadžijahić, *Porijeklo bosanskih Muslimana* (Sarajevo, 1990) și în S. Balič, *Das unbekannte Bosnien* (Köln, 1992), pp. 90-127.

45. Pietrele funerare ale bosniacilor au fost asociate cu bogomilismul de către A.J. Evans, *Through Bosnia and Herzegovina on Foot during the Insurrection* (Londra, 1876), pp. 174-177, iar teoria sa a fost dezvoltată ulterior de A. Soloviev în „Le symbolisme des monuments funéraires bogomiles", *Cahiers d'Études Cathares*, nr. 18/1954, pp. 92-114, și în „Les Bogomiles vénéraient-ils la Croix?", *Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Classe des lettres*, nr. 35/1949, pp. 47-62. Adepți ai acestei teorii au mai fost, printre alții, O. Bihalji-Merin și A. Benac, *Steine der Bogomilen* (Viena și München, 1964), pp. VIII și urm.). Printre adversarii ipotezei bogomile se numără și M. Wenzel, care a publicat și a catalogat motivele ce apar pe *stećci*, incluzînd și hărți în care se arată modul de distribuire a fiecărui motiv, în *Ukrasni motivi na stećcima* [Motivele ornamentale de pe *stećci*] (Sarajevo, 1965). Ca și alți istorici, M. Wenzel face legătura dintre unele *stećci* și clanurile vlahilor crescători de cai, care în epoca medievală erau destul de numeroase și influente în Bosnia și Herțegovina.

46. Pentru teza ce susține existența unor influențe maniheiste în gravurile de pe *stećci* vezi Soloviev, „Le symbolisme des monuments funéraires bogomiles", p. 100. În „The conjectural links of Bogomilism with Central Asia Manichaeism", pp. 109-114, Esin face o analiză a temelor simbolice prezente pe *stećci* din perspectiva iconografiei maniheiste a uigurilor.

47. Supraviețuirea simbolismului cultic clasic în unele ornamente și reprezentări figurative de pe *stećci* a fost demonstrată într-o serie de lucrări publicate de M. Wenzel, cum ar fi „O nekim simbolima na dalmatinskim steccima" [Cîteva simboluri prezente pe *stećci* din Dalmația], în *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji* (Split), nr. 14/1962, pp. 79-94, sau „The Dioscuri in the Balkans".

48. Fine, *The Bosnian Church*, p. 10. Autorul include un comentariu asupra puternicelor rămășițe de credințe păgîne care au supraviețuit în Bosnia și o ipoteză legată de supraviețuirea îndelungată a unui cult misteric din Antichitatea clasică (p. 18). Mărturiile existenței unui cult misteric medieval în Bosnia sînt prezentate de M. Wenzel, „A Medieval Mystery Cult in Bosnia and Herzegovina", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, nr. 24/1961, pp. 89-107, unde se sugerează și existența unor legături dintre acest cult și încăperile subterane din castelul ducelui patarin Hrvoje Vukčić, pp. 103-105.

49. *Cf.*, de exemplu, Kakouri, *Dionysiaka*, cu un comentariu asupra legăturii dintre erezia dualistă și supraviețuirea în Tracia a cultului lui Dionysos, pp. 61 și urm., sau Romulus Vulcănescu, *Mitologie românească* (București, 1985), pp. 233-234.

50. Wenzel, „Medieval Mystery Cult"; „The Dioscuri in the Balkans".

51. Mărturiile din secolul al XVIII-lea care pomenesc de existenţa patarinilor şi a „maniheilor" în Bosnia sînt analizate de Fine în *The Bosnian Church*, pp. 376-377.
52. În secolul al XIX-lea menţionarea unor pretinse urme de activitate bogomilă pe teritoriul Bosniei este comentată de J. Asboth în *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina* (Londra, 1890), pp. 98-100.
53. Obolensky, *The Bogomils*, p. 267.

Capitolul al VI-lea – **Legendele dualiste**

1. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe 500-1453* (Londra, 1971), p. 123, face observaţia că liderii bogomili „proveneau în cea mai mare parte din preoţi şi călugări căzuţi în ispită". Obolensky mai analizează şi „ocultismul" bogomililor, unde „doctrinele sectei aveau un aspect ezoteric exterior şi unul interior", iar „ultimul era comunicat numai unui grup relativ restrîns de iniţiaţi" (p. 123). În acelaşi fel, în opinia lui Loos, *Dualist Heresy*, p. 89, prezentarea pe care o face Euthymius Zigabenus doctrinelor bogomile relevă „cîteva din profunzimile tăinuite" ale acesteia, „lucrurile pe care secta le ţinea ascunse, departe de neiniţiaţi".
2. Tratatul „maniheist" a fost copiat de polemistul anticathar Durand de Huesca în lucrarea sa *Liber contra Manichaeos*, cu scopul de a-l combate.
3. Legenda cathară despre îngerul trimis de Dumnezeu şi închis în trupul-temniţă a fost inclusă de Moneta din Cremona în lucrarea sa *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. Richini (Roma, 1743), cartea a doua, cap. I, p. 110.
4. Această credinţă este transcrisă în *De heresi catharorum* şi era acceptată de două grupuri de cathari italieni, ale căror episcopi, Caloiannes şi Garattus, şi-au obţinut consacrarea de la Biserica Sclavoniei, respectiv a Bulgariei.
5. Moneta, *Adversus Catharos*, cartea a doua, cap. 1.2, p. 112, aminteşte o credinţă cathară potrivit căreia, atunci cînd Satan s-a pornit să distrugă specia umană, Dumnezeu i-a salvat pe Noe, pe soţia acestuia etc.
6. Acest sistem dualist absolut al catharilor este menţionat de Moneta, *Adversus Catharos*, cartea întîi, prefaţă, pp. 2-4).
7. Ranieri Sacconi, *Summa*, p. 71.
8. Legendele catharilor din Desenzano sînt consemnate în *De heresi catharorum*, pp. 308-310.
9. Doctrina eretică a albigenzilor (*albanenses*) este prezentată în tratatul *Brevis summula contra herrores notatos hereticorum*, ed. C. Douais, în *La Somme des authorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIe siècle* (Paris, 1896), pp. 114-143. Citatele sînt preluate din traducerea Wakefield şi Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, pp. 353-361.

10. Prezentarea respectivă a fost publicată în: Dondaine, „Durand de Huesca et la polémique anti-cathare", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, nr. 29/1959, pp. 268-271.
11. Pierre de Vaux-de-Cernaym, *Historia albigensis*, părţile I, II, ed. P. Guébin şi E. Lyon, în *Petri Vallium Sarnii monachi Historia albigensis* (vol. I-III, Paris, 1926-1939), citat din vol. I, pp. 11-12.
12. J.N. Garvin şi J.A. Corbett (ed.), *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus* (Notre Dame, 1958), anexa B, p. 292.
13. Sistemul dualist al lui Ioan de Lugio este consemnat în *Summa* lui Ranieri Sacconi, pp. 72-76.
14. Moneta, *Adversus Catharos*, cartea a doua, cap. 1.1, p. 110.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Ackroyd, P.R., *Exile and Restoration*, Londra, 1968; *Israel under Babylon and Persia*, Oxford, 1970.

*** „Acta Bosnae potissimus ecclesiastica", ed. E. Fermendžin, în *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, vol. XXIII, Zagreb, 1892.

*** „Acta Bulgaria ecclesiastica", ed. E. Fermendžin, în *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, vol. XVIII, Zagreb, 1887.

Adam, A., *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1954.

Adémar de Chabannes, „Chronique", ed. J. Chavanon, în *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, vol. XX, Paris, 1897.

Alberic de Trois-Fontaines, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium a monachi novi monasterii Hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, *MGH SS*, vol. XXIII, col. 631-950.

Alberry, C.R.C. (ed.), *A Manichaean Psalm Book*, partea a II-a, Stuttgart, 1938.

Alderink, L.J., *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico, California, 1981.

Alfaric, P., *Les écritures manichéennes*, vol. I-II, Paris, 1918-1919.

Altheim, F., Stiehl R. (ed.), *Geschichte Mittelasiens in Altertum*, Berlin, 1970.

Anghelov, D., *Bogomilstvoto v Bulgaria*, ediţia a 3-a, Sofia, 1980.

Anklesaria, B.T. (ed. şi trad.), *Zand-Akasih, Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay, 1956.

*** *Annales S. Medardi Suessionnenses*, ed. G. Waitz, *MGH SS*, vol. XXVI, pp. 518-522.

Arberry, A.J. (ed.), *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953.

Artamonov, M., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962.

Asboth, J., *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*, Londra, 1980.

Asmussen, J.P., *Xuastvanift, Studies in Manichaeism*, Copenhaga, 1965; *Manichaean Literature*, New York, 1975.

Athanassakis, A.N. (ed. şi trad.), *The Orphic Hymns: Text, Translation and Notes*, Missoula, Montana, 1977.

Attaliates, Michael, *Historia*, ed. I. Becker, *CSHB*, 1853.

Bailey, Sir Harold, *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Oxford, 1943.

Barber, M., *The Trial of the Templars*, Cambridge, 1978.

Beaulieu, P.-A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 BC*, New Haven – Londra, 1989.

Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.

Bengston, H. (ed.), *The Greeks and the Persians from the Sixth to the Fourth Centuries*, Londra, 1968.

Benoist, J., *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, vol. I-II, Paris, 1691.

Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929; *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris, 1938.

Bernard de Clairvaux, *Epistolae* 241, 242, *PL*, vol. CLXXXII, col. 434-437; *Sermones super Cantica canticorum*, în J. Leclercq, C.H. Talbot şi H.M. Rochais (ed.), *Sancti Bernardi Opera*, vol. I-II, Roma, 1957-1958.

Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, ed. şi trad. G. Mollat, *Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge*, 8, 9, vol. I-II, Paris, 1926-1927.

Beshevliev, V., *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam, 1981; *Părvobulgarite*, Sofia, 1981.

Bianchi, U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 1958; „Dualistic Aspects of Thracian Religion", în *History of Religions*, 10:3, 1971, pp. 228-333; *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, 1978; (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden - Roma, 1979.

Bickerman, E.J., *Studies in Jewish and Christian History*, vol. I-III, Leiden, 1976-1986.

Bidez, J., Cumont, F., *Les Mages hellénisés*, vol. I-II, Paris, 1938.

Al-Biruni, *Chronology of the Ancient Nations*, tr. E. Sachau, Londra, 1879; *Alberuni's India*, tr. E. Sachau, vol. I-II, Londra, 1988.

Black, M. (ed.), *The Scrolls and Christianity*, Londra, 1969.

*** *Bogomilstvoto na Balkanot vo svetlinata na nai novite istrazivany* [Bogomilismul în Balcani din perspectiva ultimelor cercetări], Skopje, 1982.

Bonacursus, *Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonacursus*, *PL*, vol. CCIV, pp. 775-792.

Borst, A., *Die Katharer*, Stuttgart, 1953.

Bossuet, J.B., *Histoire des variations des églises protestantes*, vol. I-II, Paris, 1688.

Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.

Bowker, J., *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969.

Boyce, M., *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, Londra, 1954; *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Londra, 1979; *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester, 1984; *A History of Zoroastrianism*, vol. I, *The Early Period*, ed. a 2-a revizuită, Leiden, 1989; vol. II, *Under the Achmaenians*, Leiden, 1982; vol. III (cu F. Grenet), *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden, 1991.

Bozoky, E., *Le Livre secret des cathares*, Paris, 1980.

Böhme, R., *Orpheus*, Berna, 1970.

Böhlig, A., *Kephalaia*, vol. II, Stuttgart, 1966.

Brand, C.M., *Byzantium Confronts the West, 1180-1204*, Cambridge, Massachusetts, 1968.

Brown, P.R.L., *Religion and Society in the Age of St Augustine*, Londra, 1972.

Browne, E.G., *Literary History of Persia*, Cambridge, 1928.

Browning, R., *Byzantium and Bulgaria*, Londra, 1975; *The Byzantine Empire*, Londra, 1980.

Bryder, P., *The Chinese Transformations of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Lund, 1985; (ed.), *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund, 1988.

Buber, M., *Good and Evil*, New York, 1952.

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E. Mihar jr, Cambridge, 1972; *Greek Religion*, trad. J. Raffan, Oxford, 1985; *Ancient Mystery Cults*, Harvard, 1987.

Burkitt, F.C., *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925.
Burn, A.R., *Persia and the Greeks: The Defence of the West, c. 567-478*, ed. a 2-a, Londra, 1984.
Burstein, S.M. (trad.), *The Babyloniaca of Berossus*, Malibu, 1978.
Bury, J.B., *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, vol. I-II, Londra, 1889; *A History of the Eastern Roman Empire fron the Fall of Irene to the Accession of Basil I (AD 802-867)*, Londra, 1912; (ed.) *The Early History of the Slavonic Settlements in Dalmatia, Croatia and Serbia*, Londra, 1920.
Campbell, L.A., *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968.
Cedrenus, Georgius, *Historiarum Compendium*, ed. I. Bekker, vol. I-II, *CSHB*, 1838-1839.
Charles, R.H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, vol. I-II, Oxford, 1913.
Ch'en, K., *Buddhism in China: A Historical Survey*, New Jersey, 1964.
Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhaga, 1936.
Cinnamus, Joannes, *Historiae*, ediţia A. Meineke, *CSHB*, 1836.
Clemen, C., *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920.
Cohn, N., *The Pursuit of the Millenium*, Londra, 1957; *Europe's Inner Demons*, Londra, 1975.
Colledge, M.A.R., *The Parthians*, Londra, 1967.
Comnena Anna, *Alexias* (ed. L. Schopen şi L. Reifferscheid, vol. I-II, *CSHB*, 1839-1878; de asemenea în J. Migne, *PG*, vol. CXXXI; *The Alexiad*, trad. E. Dawes, Londra, 1928.
Conybeare, F.C. (ed.), *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church in Armenia*, Oxford, 1898.
Corbin, H., *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trad. N. Pearson, Londra, 1990.
Culianu, I.P., *Les Gnoses dualistes d'Occident: histoire et mythes*, Paris, 1990.
Cross, F.M., *The Ancient Library of Qumran*, New York, 1961.
Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, vol. I-II, Bruxelles, 1896-1899; *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago – Londra, 1911; *Lux Perpetua*, Paris, 1947; *The Mysteries of Mithra*, trad. T. McCormack, New York, 1956.
Ćircović, S., *Istorija srednjovekovne bosanske države* [O istorie a statului bosniac medieval], Belgrad, 1964.
Ćorović, V., *Bosna i Hercegovina*, Belgrad, 1925.
Daniélou, J., *Theology of Jewish Christianity*, ed. şi trad. J.A. Baker, Londra, 1964.
Darmesteter, J. (trad.), *Zend-Avesta*, vol. I-III, Paris, 1892-1893; (trad.) *The Zend-Avesta*, partea I: *The Vendidad*, *SBE*, vol. IV, Oxford, 1895, reeditat la Delhi, 1965; partea a II-a: *The Sirozahs, Yashts and Nyayaesh*, *SBE*, vol. XXIII, Oxford, 1883, reeditat la Delhi, 1965.
Debevoise, N.C., *A Political History of Parthia*, Chicago, 1938.
Decret, F., *L'Afrique manichéenne*, vol. I-II, Paris, 1978.
Dhalla, M.N., *Zoroastrian Theology*, New York, 1914; *History of Zoroastrianism*, New York, 1938.

Dobrev, P., *Prabălgarite* [Protobulgarii], Sofia, 1991.

Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Londra, 1951; *Pagans and Christians in the Age of Anxiety*, Cambridge, 1965.

Dondaine, A., *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle : Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1939; „Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au moyen âge", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nr. 28/1939, pp. 465-488; „Les actes du concile albigeois de Saint-Félix-de-Caraman", în *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V, *Studi e Testi*, Vatican, nr. 125/1946; „Le Manuel de l'inquisiteur (1230-1330)", în *Archivum Fratrum Praedicatorum* (Roma), nr. 17/1947, pp. 85-194; „L'Hiérarchie cathare en Italie", partea I, „Le «De heresi catharorum in Lombardia»", partea a II-a, „Le «Tractatus de hereticis» d'Anselme d'Alessandrie", în *Archivum Fratrum Praedicatorum* (Roma), nr. 19/1949, pp. 280-312, nr. 20/1950, pp. 234-324; „L'Origine de l'hérésie médiévale : À propos d'un livre récent", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, nr. 6/1952, pp. 47-78; „Durand de Huesca et la polémique anti-cathare", *Archivum Fratrum Praedicatorum* (Roma), nr. 29/1959, pp. 228-276.

Doresse, J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, New York, 1960.

Dougherty, R.P., *Nabonidus and Belshazzar : A Study of the Closing Events of the Neo-Babylonian Empire*, New Haven, 1929.

von Döllinger, I., *Beträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. I-II, München, 1890, reeditat 1968.

Dragojlović, D., *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji* [Bogomilismul în Balcani şi în Asia Mică], vol. I, *Bogomilski rodonacalnici* [Predecesorii bogomilismului], Belgrad, 1979, vol. II, *Bogomilstvo na pravoslavnom istoku* [Bogomilismul în ortodoxia răsăriteană], Belgrad, 1982; şi V. Antić, *Bogomilstvoto vo srednovekovnata izvorna graga* [Bogomilismul în documentele medievale], Skopje, 1978.

Drijvers, H.J.W., *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966.

Duchesne-Guillemin, J., *Ormazd et Ahriman : l'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris, 1953; *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958; *La religion de l'Iran ancien, Paris*, 1962; *Symbols and Values in Zoroastrianism*, New York, 1966.

Dujćev, I., „I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia", *L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1963, pp. 619-641; *Medioevo bizantino-slavo*, vol. I-III, Roma, 1965-1971; „Aux origines des courantes dualistes à Byzance et chez les Slaves méridionaux", *Revues des Études Sud-est Européennes*, I (1969), pp. 51-62.

Dumézil, G., *Naissance d'archanges*, Paris, 1945.

Dunlop, D.M., *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, 1954.

Dvornik, F., *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris, 1926; *The Slavs : Their Early History and Civilization*, Boston, 1956.

Eberwin din Steinfeld, *Epistola ad S. Bernardum*, *PL*, vol. CLXXXII, pp. 676-680.

Eckbert din Schönau, *Sermones tredicim contra Catharos*, *PL*, vol. CVC, col. 11-102.

Eddy, S.K., *The King Is Dead*, Lincoln, 1961.

Euthymius din Acmonia, „Euthymii monachi coenobii Peribleptae epistula invectiva contra Phundagiagitus sive Bogomilos haereticos", ed. G. Ficker, în *Die*

Phundagiagiten, Leipzig, 1908, pp. 3-86; *Euthymii monachi coenobi peribleptae liber invectivus contra haeresim exsecralibium et impiorum haereticorum qui Phundagiatae dicuntur*, *PG*, vol. CXXXI, col. 47-58.

Evans, A.J., *Through Bosnia and Herzegovina on Foot during the Insurrection*, Londra, 1877, reed. New York, 1971.

Eznik din Kolb, *Wieder die Sekten* [Iarăşi sectele], trad. J.M. Schmidt, Viena, 1900.

Fallon, F.T., *The Enthronement of Sabaoth: Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Leiden, 1978.

Ficker, G., *Die Phundagiagiten: ein Betrag zur ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908.

Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, trad. A. Alcock, Oxford, 1990.

Fine, J.V.A., *The Bosnian Church: A New Interpretation*, New York – Londra, 1975; *The Early Medieval Balkans*, Ann Arbor, Michigan, 1983; *The Late Medieval Balkans*, Ann Arbor, Michigan, 1987.

Flusser, D., *Judaism and the Origins of Christianity*, Ierusalim, 1988.

Fol, A., *Trakiiskiat Dionis* [Tracul Dionysos], vol. I, Sofia, 1991; şi Marazov, I., *Thrace and the Thracians*, Londra, 1977.

Forsyth, N., *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, 1987.

Frye, R.N., *The Heritage of Persia*, Londra, 1962; *The History of Ancient Iran*, München, 1984.

von Gabain, A., *Das uigurische Königreich von Chotscho 850-1250*, Berlin, 1961.

Garsoïan, N.G., *The Paulician Heresy*, Haga – Paris, 1967; „Byzantine Heresy: A Reinterpretation", *Dumbarton Oak Papers* (Washington, D.C.), vol. XXV/1971, pp. 85-113; *Armenia between Byzantium and the Sassanians*, Londra, 1985.

Gaster, T.H. (trad.), *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, Londra, 1957.

Genning, V.F. şi Halikov, A.H., *Rannie bolgari na Volge* [Primii bulgari stabiliţi pe Volga], Moscova, 1964.

Germanos al II-lea, „Germani Patriarchae Constantinopolitani epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos", ed. G. Ficker, în *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, pp. 115-125.

Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959; „Zoroaster's Own Contribution" în *Journal of Near-Eastern Studies*, nr. 23/1964, pp. 12-38.

Gibbon, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury, vol. I-VII, 1909-1914.

Gimbutas, M., *The Slavs*, Londra, 1971.

Glykas, Mihail, *Annales*, ed. I. Bekker, *CSHB*, 1836.

Gnoli, C., *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Napoli, 1980.

Gouillard, J., „L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle", în *Travaux et mémoires*, vol. I, 1965, pp. 299-324; „Le Synodicon de l'orthodoxie", în *Travaux et mémoires*, vol. II, 1967, pp. 1-316.

Grayson, A.C., *Assyirian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, New York, 1975.

Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion*, ed. a 2-a, Londra, 1952; *The Greeks and Their Gods*, Londra, 1950.

Gyuzelev, V., *Knyaz Boris Părvi* [Cneazul Boris I], Sofia, 1969.
Hamilton, B., *Religion in the Medieval West*, Londra - New York, 1986.
Hanson, P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, 1975.
Harmatta, J., *Studies in the History and Language of the Sarmatians*, Szeged, 1970.
von Harnack, A., *Marcion*, Leipzig, 1924.
Hausherr, I., *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969.
Haussig, H.W., *A History of Byzantine Civilization*, trad. J. Hussey, Londra, 1971.
Hegemonius, „Acta Archelai", ed. C.H. Beeson, în *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. XVI, Leipzig, 1906.
Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, vol. I-II, Philadelphia, 1974.
Henneke, E. şi Schneemelcher, W. (ed.), *New Testament Apocrypha*, vol. I-II, Philadelphia, 1963-1965.
Henning, W.B., *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor ?*, Oxford, 1951.
Henrichs, A., „Mani and the Babylonian Baptists", în *Harvard Studies in Classical Philology*, nr. 77/1973, pp. 23-59.
Hermann, G., *The Iranian Revival*, Oxford, 1977.
Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, vol. I-II, Princeton, 1947; *The Persian Empire*, Wiesbaden, 1968.
Hinnells, J.R., *Persian Mythology*, Londra, 1973; (ed.), *Mithraic Studies*, vol. I-II, Manchester, 1975.
Hosch, E., *The Balkans*, trad. T. Alexander, New York, 1972.
Hussey, J.M., *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, Londra, 1937; *The Orthodox Church in Byzantium*, Oxford, 1986.
Insler, S., *The Gathas of Zarathustra*, Leiden, 1975.
Ivanov, I., *Bogomilski knigi i legendi* [Cărţi şi legende ale bogomililor], Sofia, 1925 (ediţia franceză: *Livres et légendes bogomiles*, Paris, 1976).
Jackson, A.V.W., *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York, 1932.
Jacobsen, T., *The Treasures of Darkness*, New Haven - Londra, 1976.
Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, trad. R. Robinson, ed. a 2-a, Oxford, 1948.
James, M.R. (trad.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924.
Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Boston, 1958.
Jung, L., *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, Philadelphia, 1926.
Kakouri, K.J., *Dionysiaka: Aspects of the Popular Thracian Religion of To-day*, Atena, 1965.
Kalužniacki, E., *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, Viena, 1901.
Kelly, H.A., *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, New York, 1974.
Kent, R.G., *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, ed. a 2-a, New Haven, 1953.
Kerenyi, C., *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, trad. R. Mannheim, Londra, 1976.
Kern, O., *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922.
Klijn, A.F. şi Reinink, G.J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden, 1973.

Klimkeit, H.J., „Vairocana und das Lichtkreuz. Manichäische Elemente in der Kunst von Alchi (West Tibet), în *Zentralasiatische Studien*, nr. 13/1979, pp. 357-398; „Hindu deities in Manichaean art", în *Zentralasiatische Studien*, nr. 14/1980, pp. 179-199; „Christians, Buddhists and Manichaeans in Central Asia", în *Buddhist-Christian Studies*, nr. 1/1981, pp. 46-50.

Kluger, R.S., *Satan in the Old Testament*, tr. H. Nagel, Evanston, 1967.

Koenen, L. şi Römer, C. (ed.), *Der Kölner Mani-Kodex*, Opladen, 1988.

Kruglikova, I.T. (ed.), *Drevnyaya Baktria*, vol. I-II, Moscova, 1976-1979.

Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, ed. a 2-a, München, 1897.

Kuhrt, A. şi Sherwin-White, S. (eds.), *Hellenism in the East*, Berkeley, 1987; Sancisi-Weerdenburg, H. *et al.* (ed.), *Achaemenid History*, vol. I-VII, Leiden, 1987-1991.

Lang, D.M., *The Bulgarians*, Londra, 1976.

Laurent, J., *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*, Paris, 1919.

Le Roy Ladurie, E., *Montaillou: village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1978.

Lea, H.C., *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, vol. I-III, New York - Londra, 1888.

Legge, F., *Forerunners and Rivals of Christianity*, vol. I-II, Cambridge, 1915.

Lieu, S.N.C., *The Religion of Light: An Introduction to the History of Manichaeism in China*, Hong Kong, 1979; *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, ed. a 2-a revizuită, Tübingen, 1992.

Lintforth, I.M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941.

Loos, M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praga, 1974.

Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, 1957.

Luckenbill, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. I-II, Chicago, 1927.

Lycopolitanus Alexander, *Contra Manichaei opiniones disputatio*, ed. A. Brinkmann, Leipzig, 1895.

Mandić, D., *Bogomilska crkva bosanskih krstjana* [Biserica bogomilă a bosniacilor „krstjani"], Chicago, 1962.

Mango, C., *Byzantium: The Empire of New Rome*, Londra, 1980.

Manselli, R., *Testi per lo studio della Eresia Catara*, Torino, 1964; „Il manicheismo medievale" în *Ricerche religiose*, nr. 20/1949, pp. 65-94.

Mansi, J.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 54 de volume, reeditate în 1901, ed. a 27-a, Graz, 1960-1961.

Marquart, J., *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903.

Martene, E. şi Durand, E., *Veterum scriptorum et monumentorum historicum, dogmaticarum, moralium amplissima collectio*, vol. I-IX, Paris, 1724-1733.

Martin, E., *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londra, 1930.

Mathieu din Paris, *Chronica majora*, ed. H.R. Luard, Rolls Series, nr. 57, vol. I-VII, Londra, 1872-1873.

Messina, G., *Der ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930.

Meyendorff, J., *A Study of Gregory Palamas*, New York, 1964; *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York, 1974.

Miller, W., *The Balkans*, New York - Londra, 1896.

Mills, L.H. (trad.), *Zend Avesta*, partea a III-a, *The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs and Miscellanous Fragments*, *SBE*, vol. XXXI, Oxford, 1887, reeditat la Delhi, 1965.

Minns, E.H., *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.
Mitchell, C.W. *et al.* (ed.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. I-II, Londra, 1912-1921.
Mole, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963; *La légende de Zoroaster selon les textes pehlevis*, Paris, 1967.
Momigliano, A., *Alien Wisdom*, Cambridge, 1975.
Moneta di Cremona, *Adversus catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T.A. Ricchini, Roma, 1743.
*** *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, ed. F. Miklosich, Viena, 1858.
Moore, R.I., *The Birth of Popular Heresy*, Londra, 1975.
Moulton, J.H., *Early Zoroastrianism*, Londra, 1913; *The Treasure of the Magi*, Oxford, 1917.
Al-Nadīm, *The Fihrisṭi of al-Nadim*, trad. B. Dodge, vol. I-II, New York, 1970.
Narain, A.K., *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957.
Nelli, R., *Le Phénomène cathare*, Paris, 1964; (trad.), *Écritures cathares*, Paris, 1968; *La Philosophie du Catharisme*, Paris, 1975.
Nicholson, H., *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights: Images of the Military Orders, 1128-1291*, Leicester, 1993.
Niel, F., *Montségur: Temple et fortresse des cathares d'Occitanie*, Grenoble, 1967.
Nikephoros Gregoras, *Byzantina Historia*, ed. L. Schopen şi I. Bekker, vol. I-III, *CSHB*, 1829-1855.
Niketas Choniates, *De Manuele Comneno*, în *Historia*, ed. I. Bekker, *CSHB*, 1835.
Nilsson, M.P., „Early Orphism and Kindred Religious Movements" în *Harvard Theological Review*, nr. 28/1935, pp. 181-230; *A History of Greek Religion*, trad. F.J. Fielden, Oxford, 1925; *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957.
Nock, A.D., *Essays on Religion and the Ancient World* (sel. şi ed. Z. Stewart), vol. I-II, Oxford, 1972.
Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, trad. H. Schaeder, Leipzig, 1938.
Oates, J., *Babylon*, Londra, ediţie revizuită, 1986.
Obolensky, D., *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948; *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, Londra, 1971.
Oeder, J.L., *Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens*, Gottingae (Göttingen), 1774.
Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948.
Olschki, L., „Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China", în *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, nr. 5/1951, pp. 1-21.
Ort, L.J.R., *Mani: A Religio-historical Description of His Personality*, Leiden, 1967.
Otto, W.F., *Dionysos: Mythos und Kultus*, Frankfurt pe Main, 1933.
Pagels, E., *The Gnostic Gospels*, Londra – New York, 1979.
Pavry, J.D.C. (ed.), *Oriental Studies in Honour of C.E. Pavry*, Oxford, 1933.
Pétrement, S., *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, 1946; *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum qui et Paulicani dicuntur*, *PG*, vol. CIV, col. 1239-1305.

Pettazzoni, R., *Essays on the History of Religions*, trad. J.H. Rose, Leiden, 1954.

Photius, *Contra Manichaeos*, *PG*, vol. CII, col. 15-265.

Piotrovski, B.B. (coord.), *Istoriya narodov severnogo Kavkaza s drevneishikh vremen du kontsa XVIIIv* [Istoria popoarelor din nordul Caucazului din cele mai vechi timpuri pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea], Moscova, 1988.

Pletneva, S.A., *Ot Kochevi k gorodam* [De la nomadism la cetate], Moscova, 1987; *Khazary* [Khazarii], Moscova, 1976.

Polotsky, H.J. (ed. şi trad.), *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934; şi A. Böhlig (ed. şi trad.), *Kephalaia*, vol. I, Stuttgart, 1940.

Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. a 3-a adăugită, Princeton, 1969.

Pritsak, O., „The Origin of Rus", un curs inaugural, Harvard Ukranian Research Institute, Occasional Papers, Cambridge, Massachusetts, 1975; „The Khazar's Kingdom Conversion to Judaism", *Harvard Ukranian Studies* nr. 2/1978, pp. 261-281; *The Origin of Rus*, vol. I, *Old Scandinavian Sources other than the Sagas*, Cambridge, Massachusetts, 1981.

Psellos, Mihail, *Dialogus de daemonum operatione*, *PG*, vol. 122, col. 819-876.

Puech, H.C., *Le manichéisme : son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949; şi A. Vaillant (ed. şi trad.), *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945.

Quandt, G., *Orphei Hymni*, Berlin, 1941.

Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951; *Gnostic Studies*, vol. I-II, Leiden, 1974-1975.

*** *Raoul Glaber : Le cinq livres de ses histoires (900-1044)*, ed. M. Prou, Paris, 1886.

Reinach, S., *Antiquité du Bosphore cimmérien*, Paris, 1892; *Cultes, Mythes et Religions*, vol. I-II, Paris, 1905-1906.

Reitzenstein, R., *Hellenistic Mystery-Religions*, trad. J. Steely, Pittsburgh, 1978; şi H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig – Berlin, 1926.

Revard, S.P., *The War in Heaven : Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion*, New York, 1980.

Ricoeur, P., *The Symbolism of Evil*, Boston, 1967.

Robert din Auxerre, *Roberti canonici S. Mariani Autissiodorensis Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, *MGH SS*, vol. XXVI, pp. 219-287.

Robinson, J.T. *et al.* (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden, 1973; (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1977.

Roche, D., *Études manichéennes et cathares*, Arques, 1952.

Rohde, E., *Psyche : The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, trad. (după ed. a 8-a) W.B. Hills, Londra, 1925.

Romaios, C.A., *Cultes populaires de la Thrace*, Atena, 1949.

Roquebert, M., *L'Epopée cathare*, vol. I-III, Toulouse, 1970-1986.

Rosenfield, J.M., *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkeley, 1967.

Rostovtzeff, M.I., *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922; *Skifia i Bospor*, Leningrad, 1925.

Rudolph, K., *Gnosis*, ed. şi trad. McL. Wilson, Edinburgh, 1983.

Runciman, S., *A History of the First Bulgarian Empire*, Londra, 1930; *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1946; *The Eastern Schism*, Londra, 1955.

Russel, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia, 1964.

Russel, J.B., *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley, 1965; *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, New York, 1977; *Satan: The Early Christian Tradition*, New York, 1981; *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, New York, 1985.

Russel, J.R., *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series V, Cambridge, Massachusetts, 1987.

Riazanovski, T.A., *Demonologiya v drevnerusskoi literature* [Demonologia în literatura rusă veche], Moscova, 1915.

Scharf, A., *Byzantine Jewry*, Londra, 1971.

Schmidt, C., *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, vol. I-II, Paris – Geneva, 1849.

Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960; *Major Trends in Jewish Mysticism*, ed. a 3-a, New York, 1961; *The Messianic Idea in Judaism*, Londra, 1971; *Origins of the Kabbalah*, trad. A. Arkush, Princeton, 1987.

Scillites, Ioannes, *Synopsis historiarum*, ed. H. Thurn, Berlin – New York, 1973.

Sedlar, J.W., *India and the Greek World*, New Jersey, 1980.

Segal, A., *Two Powers in Heaven*, Leiden, 1977.

Sharenkoff, V.N., *A Study of Manichaeism in Bulgaria with Special Reference to the Bogomils*, New York, 1927.

Shaked, S, „Esoteric Trends in Zoroastrianism", în *The Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings* (Ierusalim), 3:7, (1969), pp. 175-221; (trad.), *The Wisdom of the Sassanian Sages (Denkard VI)*, Boulder, Colorado, 1979; (ed.), *Irano-Judaica*, vol. I-II, Ierusalim, 1982-1990.

Sharpe, E. şi Hinnells, J. (ed.), *Man and His Salvation: Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, Manchester, 1973.

Simeon din Salonic, *Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi. Adversus omne haeresis*, *PG*, vol. CLV, col. 33-176.

Sinor, D., *Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale*, Wiesbaden, 1963; *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe*, Londra, 1977.

Smith, C.E., *Innocent III: Church Defender*, Baton Rouge, 1951.

Smith, S., *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babyilon*, Londra, 1924; *Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History*, Londra, 1944.

Söderberg, H., *La Religion des Cathares: Études sur les gnosticisme de la basse antiquité et du moyen îge*, Uppsala, 1949.

Spinka, M., *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago, 1933.

Starr, J., „An Eastern Christian Sect: The Athinganoi", *Harvard Theological Review* nr. 2/1936, pp. 93-106.

Stavskii, B., *La Bactriane sous les Kushans*, trad. P. Bernard, M. Burda, F. Grenet, P. Leriche, Paris, 1986.

Stevenson, J., *A New Eusebius*, Londra, 1968.

Stone, M.E. (ed.), *Jewish Writing of the Second Temple Period*, Philadelphia, 1984.

Stroumsa, G.A.G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, 1984.

Sulimirski, T., *The Sarmatians*, Londra, 1970.

Tacheva-Hitova, M., *The Oriental Cults in Moesia Inferior and Thracia*, Leiden, 1983.

Tarn, W.W., *Hellenistic Civilization*, ediţia a III-a, Londra, 1952; *The Greeks in Bactria and India*, ed. a 2-a, Cambridge, 1951.

Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, 1959.

Ter Mkrttschian, K., *Die Paulikianer im byzantinische Kaiserreche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893.

Texidor, J., *The Pagan God*, Princeton, 1977.

Theiner, A., *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, vol. I-II, Roma, 1859-1860; *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium historiam illustrantia*, Roma, 1863.

Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig, vol. I-II, 1883-1885.

Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, *CSHB*, 1838.

Thouzzelier, C., *Un Traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'aprés le «Liber contra manicheos» de Durand de Huesca*, Louvain, 1961; *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle, Politique pontificale-controverses*, ediţie revizuită, Paris, 1969; *Hérésie et hérétiques: Vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Roma, 1969.

Torquemada, Juan, *Symbolum pro informatione manichaeorum (El Bogomilismo en Bosnia)*, ed. N.L. Martines şi V. Proano, Burgos, 1958.

Toynbee, A., *A Study of History*, vol. I-X, Londra, 1934-1954; *Constantine Porphyrogenitus and His World*, Londra, 1973.

Trachtenberg, J., *The Devil and the Jews*, New Haven, 1943.

Tritton, A., *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, Londra, 1930.

Tucci, G., *The Religions of Tibet*, trad. G. Samuel, Londra - Berkeley, 1980.

Turberville, A., *Medieval Heresy and the Inquisition*, Londra, 1920.

Urbach, E.E., *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, vol. I-II, Ierusalim, 1975.

Vaklinov, S., *Formirane na staro-bălgarskata cultura 6-9 vek* [Formarea vechii culturi bulgare din secolul al VI-lea pînă în secolul al IX-lea], Sofia, 1977.

Valeev, F.H., *Drevnee i srednevekoe iskusstvo srednego povolzia* [Arta antică şi medievală în regiunea centrală a Volgăi], Joshkar Ola, 1975.

Van Cleve, J.C., *The Emperor Frederic II of Hohenstaufen: Immutator Mundi*, Oxford, 1972.

Van den Broek, M., Vermaseren, M.J. (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th birthday*, Leiden, 1981.

Van der Horst, P.W. şi Mansfeld, J., *An Alexandrian Platonist Against Dualism*, Leiden, 1974.

Vermaseren, M.J., *Corpus inscriptionum et monumentum religionis mithraice*, vol. I-II, Haga, 1956-1960; *Mithras the Secret God*, trad. T. şi V. Megaw, Londra - Toronto, 1963.

Vermes, G., *The Dead Sea Scrolls in English*, ed. a 3-a, Harmondsworth, 1987.
Vicaire, M.H., *Saint Dominic and His Times*, trad. K. Pond, New York, 1965.
Volpe, G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, ed. a 2-a, Florenţa, 1926.
Wakefield, W., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France*, Londra, 1974; şi Evans, A. (ed. şi trad.), *Heresies of the High Middle Ages*, New York, 1969.
Warner, H.G., *The Albigensian Heresy*, vol. I-II, Londra, 1922-1928.
West, E.W. (trad.), *The Bundahishn, Selections of Zad-spram, Bahman Yast, and Shayast la-shayast*, în *Pahlavi Texts*, partea I, *SBE*, vol. V, Oxford, 1880, reed. Delhi, 1965; (trad.), *The Dadistan-i Dinik and the Epistles of Manuskihar*, în *Pahlavi Texts*, partea a II-a, *SBE*, vol. XVIII, Oxford, 1885, reed. Delhi, 1965; (trad.), *Dina-i Mainög-i Khirad, Sikand-Gümanik Vigar, Sar Dar*, în *Pahlavi Texts*, partea a III-a, *SBE*, vol. XXIV, Oxford, 1885, reed. Delhi, 1965; (trad.), *Dinkard*, cărţile a VIII-a şi a IX-a, în *Pahlavi Texts*, partea a IV-a, *Contents of the Nasks*, *SBE*, vol. 37, Oxford, 1892, reed. Delhi, 1965; (trad.), *Dinkard*, cărţile a VII-a şi a IX-a, *Selections of Zad-spram*, în *Pahlavi Texts*, partea a V-a, *Marvels of Zoroastrianism*, *SBE*, vol. XLVII, Oxford, 1897, reed. Delhi, 1965.
West, M.L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.
Widengren, G., *The Great Vohu Manu and the Apostle of God, Studies in Iranian and Manichaean religion*, Uppsala - Leipzig, 1945; *Mani and Manichaeism*, Londra, 1965; *Les Religions de l'Iran*, Paris, 1968; (ed.), *Der Manichäismus*, Darmstadt, 1977.
Wilson, R.McL., *The Gnostic Problem*, Londra, 1958; *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968.
Winston, D., „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", în *History of Religions*, nr. 5/1966, pp. 183-216.
Wolf, J., *Historia Bogomilorum*, Vitembergae, 1712.
Yadin, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford, 1962.
Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism*, Londra, 1973.
Yates, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londra, 1978.
Zaehner, R.C., *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955; *Teachings of the Magi*, Londra, 1956; *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londra, 1961.
Zigabenus, Euthymius, *Panoplia Dogmatica*, *PG*, vol. CXXX; vol. CXXXI, col. 39-48; *De haeresi Bogomilorum narratio*, ed. G. Ficker, în *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, pp. 89-111.
Zonaras, Ioannes, *Annales Epitome Historiarum*, ed. M. Pinder, T. Büttner-Wobst, vol. I-III, *CSHB*, 1841-1897.

INDEX

A

Aaron (fratele lui Samuel) - 121
abbasid (califatul), abbasizi - 92, 94, 112
Abd al-Rahmān al III-lea, califul - 111
Abel - 70, 72, 73, 87, 189
Abrasax - 71
Adam - 31, 46, 69, 70, 73, 87, 111, 124, 188-190, 194, 197
Adamas - 72
Adonis - 58
adopţionism - 95
Adrianopolis - 151
Africa de Nord - 90, 91, 97, 103, 104, 111
Agave - 22, 55
Agen - 140, 145, 148, 149, 157, 160, 162
Agheu - 39
Ahab - 43
ahemenid (Imperiul) - 26, 27, 28, 36, 38, 41, 53, 54, 60, 61, 76, 77
Ahriman - 17, 18, 23, 24, 28-35, 44, 45, 48, 49, 51, 59, 62-65, 75, 79, 80, 86, 118; *vezi şi* Angra Mainyu
ahura (asura) - 15, 16
Ahura Mazdā - 15-19, 25-28, 56, 76, 94, 95; *vezi şi* Ohrmazd
Aimery, Arnold - 153, 154, 155
Aion - 64
Akkad - 37
alani - 53, 100, 101
albanenses - 193
Albania - 121
Albania, caucaziană - 78
Alberic de Trois-Fontaines - 7
Albi - 140, 141, 143-145, 156, 162, 166
albigenzi - 141, 148, 149, 168, 193; *vezi şi* cruciada albigenză
Alexandria - 104
Alexandru cel Mare - 14, 26, 49, 51-52, 76, 112
Alexius I Comnenus, împăratul - 126-130, 153, 187
Alphonse Jordan, conte de Toulouse - 139
Alphonse de Poitiers - 165
Altai, munţii - 99
Amaury de Montfort - 155-156
Amestris - 27
Ammianus, Marcellinus - 76
Amon - 51
Amos - 43
Anāhitā - 28, 55, 75, 77
Anastasius, împăratul - 91
Anatolia - 20, 25, 53, 55, 60, 61, 63, 77, 96, 107, 108, 110, 122, 125, 130, 132, 140, 163; *vezi şi* Asia Mică
Andrei, rege al Ungariei - 164
Anglia - 102, 112, 141, 142, 152, 159
anglo-saxoni - 102
Angra Mainyu - 16, 17, 18, 19, 28; *vezi şi* Ahriman
Anna Comnena - 128, 129, 130
Anselm din Alexandria - 140, 146, 152, 187
Antalia, golful - 125
Antihrist - 47, 90, 116, 124, 160, 177
antigonizi, dinastia - 51
Antioh al IV-lea Epiphanes, rege seleucid - 54
Antiohia - 104
Apelles - 71
Apollo - 20, 21, 22, 53, 55, 56, 61
Apollodorus - 21
Aquitania - 136, 159
arabi - 77, 94, 96, 99, 101, 103, 107, 108

Aragon - 142, 155, 156, 157, 159, 162
Arcadia - 146
archegos - 90, 92, 112, 120, 168
Ares - 55
Arewordik - 95
arianism - 91
Aribert, arhiepiscop de Milano - 137
arieni - 15, 16, 17
Arimanius - 31
Aristotel - 28, 31, 51, 127
Armenia - 56, 61, 71, 75, 76, 78, 84, 94, 95, 96, 110, 120, 127
Arnold, viconte de Castelbo - 162
Arnulf, împăratul - 111, 112
Aronizi - 121
Arras - 136
arsacizi (dinastia) - 54-56, 75, 76, 78, 80
Artagnes - 55
Artaxerxes I, rege al Persiei - 41, 76, 77
Artaxerxes al II-lea, rege al Persiei - 28
Artemis - 55
Asăneşti (dinastia) - 151
Asia - 7, 20, 21, 26, 27, 49, 51-54, 56, 57, 80, 92, 146
Asia Mică - 7, 25, 27, 33, 53, 60-61, 64, 95, 96, 103, 110, 122, 125, 133, 139, 145; *vezi şi* Anatolia
asirieni - 14, 25, 26, 38
Asparuh, han al Bulgariei - 99
Aśoka, împărat maurian - 52, 57
Atena - 26, 51, 78, 121, 126
Athelstan, rege în Wessex - 112
Athingani - 107
Athos, muntele - 173, 174, 175
Attis - 52, 58, 60
Atvihad - 30
Augustin, Sfîntul - 14, 85, 91, 141
Augustus, împăratul - 56
Avalokiteśvara - 57
avari - 7, 97, 100
Avignon - 156
Avignotet - 160, 161
Avraam - 46, 71, 74, 87, 111
Azazel - 45
Azov, marea - 53, 100, 101

B

Baal Šamin - 54
Babilon(ia) - 14, 24-26, 32, 36-38, 41-42, 51-54, 56, 68, 72, 80, 83, 89, 90, 92-93, 104, 112, 117
babuini - 176
bacanale - 22
Bacchus - 20; *vezi şi* Dionysos
Bactria - 14, 51, 53-55, 58, 84, 92
Bagnolo - 145, 148
Bahram I, rege al Persiei - 84
Bahrein - 112
Balcani - 6-7; afluenţa ereticilor - 97; antipapă în - 167-168; bogomilismul - 114, 117; dispariţia bogomilismului - 184; Imperiul bulgar - 99, 100, 101-103, 104, 105; Imperiul otoman - 176-177; invazia ahemenizilor - 25-26; invazii slave - 97; misiunile creştine - 92, 93; paulicieni - 96, 110; păgînism - 106-107; recucerirea bizantină - 120-122; ultimele rămăşiţe ale dualismului - 184
Balkh - 14
Balsamon, Theodor - 133
Balthazar, rege (coregent) al Babilonului - 37
Bardesan din Edessa - 85
Bartolomeu din Carcassonne - 149, 157
Baruh - 14
Basilides - 71
bassaride - 21
Baudouin I, împăratul - 151
Beaujeu, Humbert de - 156
Bech, Jacob - 168, 172
Becket, Thomas à - 141
Bel Marduk - 14, 32, 36, 37
Bela al IV-lea, rege al Ungariei - 163, 164
Belial - 45, 46-47
Beniamin (Boian), prinţul - 114
Benno, cardinalul - 136
Bernard de Clairvaux, Sfîntul - 139, 141, 168
Bertrand Marty - 161
Betleem - 196

Béziers - 153
al-Biruni - 85
Biserica bosniacă (a Bosniei) - 170-171, 178-181
Biserica catolică - confruntarea cu Bizanţul - 109; contraofensiva împotriva dualismului - 151-153; cruciada albigenză - 153-156; cruciada plănuită împotriva Bulgariei - 163; Inchiziţia - 6, 157-160; opoziţia la influenţa cathară - 143; şi antipapa - 167-168; şi Bosnia - 164-165, 172, 179-181; şi declinul catharilor - 166-167
Biserica ortodoxă - 115, 122, 130-132, 170, 173-174, 176, 180, 196
Blachernites - 127
bnai ha-elohim - 42, 45
Bodhisattva - 57
Bogomil - 115, 117-119, 127
bogomilism - 6-8, 11, 114; anatemizat în Bulgaria - 153; dispariţia sa - 177, 184; dualismul - 115-117, 146; epistola lui Euthymius - 122-125; ezoterismul - 185-186; influenţa asupra catharilor - 135, 148, 149; iniţierea în - 185-187; în Bizanţ - 120-122, 126; în Serbia - 133-135; mesalienii şi - 96; misionari - 124; mitologie - 188-192; organizare (sistem de) şi ierarhie - 119-120; origini - 117-119; parabole - 196-197; proiectata cruciadă împotriva Bulgariei - 162-164; prigoana în Bizanţ - 126-132, 133; răspîndirea - 5-6, 114-115; răspîndirea spre Occident 138, 141; *stećci* - 182-183; şi antipapa - 167-168; şi Biserica bosniacă - 169, 170; şi doctrina euchită - 126;
Bologna - 166
Bon - 35-36
Boniface de Montferrat - 151
Bonifaciu al XII-lea, papa - 171
Boril, ţar al Bulgariei - 153
Boris I, han al Bulgariei - 108-109
Boris al II-lea, ţar al Bulgariei - 120
Borst, A. - 149
Bosfor - 125
Bosforul cimmerian - 53
Bosnia - 6, 119, 132, 133, 140, 149, 152, 163-165, 168-172, 177-179, 180, 181, 182, 183
Bossuet, Jacques Bénigne - 8, 168
Bourges, Conciliul de la (1225) - 156
brahmani - 27
Bram - 161
Brescia - 157
Buddha - 11, 57-58, 87, 89, 93
budism - 14, 25, 32, 52, 57-58, 83, 89, 93
budismul Mahāyāna - 57-58, 83
Bulgaria: apocrife (texte) - 113; Asăneştii (dinastia) - 151; bogomilism - 7-8, 114-115, 119, 140, 146, 175-176; creştinismul - 108-109; cruciada plănuită împotriva - 163; Imperiul (primul) - 6, 99, 100-103, 106; monahismul - 114; ocupaţia bizantină - 122; paulicienii - 110; reînvierea păgînismului - 111; rivalitatea cu Bizanţul - 103-105; Simeon (campaniile sale) - 113

C

Cain - 70-73, 87, 189
Cairo - 177
Calabria - 146, 148
Callistos, patriarh al Constantinopolului - 174
Caloian, Ioniţă, ţar al Bulgariei - 151
Calomena - 189
Cambise, rege al Persiei - 26
Candragupta, împărat maurian - 52
Capernaum - 197
Cappadocia - 6, 60, 107, 110, 120, 131, 132
Carcassonne - 140, 144, 145, 150, 153, 154, 156, 159, 162, 166
Carol I, rege al Ungariei - 169
Carol de Anjou, rege în Sicilia şi Neapole - 166
Carol cel Mare, împăratul - 103, 104

Carol Martel, primar al palatului regal franc - 103
Carpaţi, munţii - 99
Castelbo - 162
Catalonia - 150, 157, 162, 166
cathari - 5, 6, 138-162; căderea cetăţii Montségur - 160-162; Conciliul de la St.-Félix - 144, 146, 147, 149; *consolamentum* - 123, 150, 185; cruciada albigenză - 154-156; declinul - 165-167; dualismul - 11-12, 116, 144, 146, 147-149, 191-192, 193; ezoterismul - 186, 193; Inchiziţia 157-160; iniţierea - 186; în Italia - 141, 145, 147-148, 162, 165-166, 172; în Languedoc - 141-144; originile - 135-141; parabole - 197; schisma - 146-150; şi Biserica bosniacă - 170; şi bogomilismul - 8, 148-149
Caucaz - 26, 76, 77, 78, 100, 101
Cavalerii Ospitalieri (de Malta) - 61, 154
Cavalerii Templieri - 5, 8, 61, 128, 139, 154, 167
Châlons-sur-Marne - 137
Chieri - 172
China - 25, 55, 57, 89, 92-93, 108, 118
Chios - 118
Chiril, Sfîntul - 113
Chiril cel Desculţ - 175
Chrysokeir - 110
Chu Yuan-Chang - 93
cilicieni - 60
Cipru - 20
Cirus cel Mare, rege al Persiei - 25, 26-27, 36-39, 41, 52
cistercieni - 139, 152
Clement din Sosandra - 131
Clovis, rege al francilor - 109
Cocteau, Jean - 23
Colibam - 194
Collam - 194
Coloman, duce de Croaţia - 164
Cometopuli - 121, 122
Commagene - 55
Concorezzo - 140, 145, 148, 184, 186
confucianism - 25
Conrad al IV-lea, împărat (neîncoronat) - 166
Conrad de Marburg - 158
Conrad de Porto - 148, 157, 163, 168
Conradin, duce de Suabia - 166
Constance, regină a Franţei - 136
Constantin al IV-lea Pogonatus, împăratul - 99, 101
Constantin al V-lea Copronimul, împăratul - 96, 104, 107
Constantin cel Mare, împăratul - 77, 91, 128
Constantin Chrysomalos - 131
Constantinopol - 60, 77, 94, 100, 103-107, 121, 131, 139, 140, 145-147, 151, 177, 196
Constantius al II-lea, împăratul - 76
copţi - 69, 78
Coran - 88
Cordoba - 111
Coreea - 57
Corint - 95
Cosma din Ierusalim, patriarh al Constantinopolului - 126
Cosma al II-lea Atticus, patriarh al Constantinopolului - 131, 132, 147, 174
Cosma, preotul bulgar - 115, 116
Crassus, Marcus - 55
Cremona - 161
creştinism - bogomilism şi - 8; convertirea hanului Boris - 108-109; dualism - 68; în Armenia - 78; în Imperiul roman - 57, 58, 77, 78; în Parţia - 55; Marea Erezie - 5, 6; misiuni în Balcani - 97, 98; monofizism - 78, 94; nestorianism - 78; recucerirea Spaniei musulmane - 111; şi diavolul - 36, 67-68; şi maniheismul - 91; zoroastrism şi - 13
Creta - 20
Croaţia - 97, 113, 121, 132, 171, 178

Cronos - 64
cruciada albigenză - 6, 148, 151, 154-157, 164
cruciade - 110, 128, 130, 132, 139, 140, 142, 146, 151, 152, 159, 177
cumani - 151
Cybele - 52, 60

D

Dabişa, rege al Bosniei - 178
Dagobert I, rege al francilor - 101
Dagobert al II-lea, rege al francilor - 99
Dalai Lama - 57
Dalmaţia - 6, 132, 133, 145, 149, 152, 165, 169
Darius I, rege al Persiei - 26, 27, 39, 40
Darius al III-lea, rege al Persiei - 51
David, rege al Israelului - 40, 42, 43, 44
David (fratele lui Samuel) - 121
Derdekeas - 74
Desenzano - 145, 148, 186, 193
deva - 16, 17, 27, 54, 61, 78, 79, 80
Diavolul - 36, 66-68, 114, 115-116, 123, 124, 191; *vezi şi* Lucifer, Samael, Satan, Samael
Diego, episcop de Osma - 153
Diocleţian, împăratul - 59, 90, 91, 97
Diodor din Sicilia - 20, 21, 22
Diogene Laertios - 28
Dionysos, misterele dionisiace - 20, 22, 23, 51, 52, 57, 106
Dionysos-Zagreus - 22
Dioscurii - 106
Dominic, Sfîntul - 153, 158
dominicani - 153, 158-159, 161, 162, 164, 171
Drugunthia - 140, 145, 146, 147
druzi - 121
dualism - 5-6, 11-13; bogomilism - 115-117, 146, 147, 185, 186, 187; bosniac - 170-171, 179-180; catharism - 11-12, 116, 144, 146-150, 190-193; contraofensiva papalităţii împotriva - 151-154; creştinism timpuriu - 68; Hristos - 194-195; în iudaism - 42-45, 48-49, 65, 66; maniheism - 11, 85, 86; *Manuscrisele de la Marea Moartă* - 47-48; mesalieni - 96-97; mithraism - 63, 64, 65; mitologie - 185, 187-191; orfism - 20-24; platonism - 64; răspîndirea în Apus - 140-141; şcoli gnostice - 68, 71, 75, 98; ultimele rămăşiţe în Balcani - 183, 184; zoroastrism - 13-20, 23-25, 28-32, 44, 48-49, 59, 75; zurvanism - 32-36, 49
Dubrovnik - 180
Dunărea, fluviul - 25, 26, 99, 176
Durand de Huesca - 149
Durrell, Lawrence - 6

E

Eberwin din Steinfeld - 139, 168
Ecclesia Aransensis - 145
Ecclesia Bulgariae - 145, 146, 147, 148, 163
Ecclesia Dalmatiae - 145
Ecclesia Dragometiae - 145, *vezi şi Ecclesia Drugunthiae*
Ecclesia Drugunthiae - 133, 146, 147, 148, 149
Ecclesia Latinorum de Constantinopoli - 145
Ecclesia Melenguiae - 145, 146
Ecclesia Philadelphiae in Romania - 146
Ecclesia Romaiae - 145
Ecclesia Sclavoniae - 133, 145, 147, 149, 152, 164, 165, 168, 180
Eckbert din Schönau - 141
Eden - 73
Edom - 66
Efes - 110; Conciliul de la (431) - 78
Egipt - 22, 25, 46, 52, 53, 66, 77, 103, 111, 118
Elkasai, elkasaiţi - 80-81, 85, 90
elenism - 7, 8, 13, 49, 51-56, 58

Eleusis, misterele eleusine - 22, 52, 100
Eliade, Mircea - 118
Elisabeta, Sfînta - 169
Elohim - 72
Empedocle - 25
Enoh - 70, 87, 186
entuziaşti - 96, 127; *vezi şi* mesalieni
Epiphanius - 69, 70, 81
Epir - 151
Ereşkigal - 32
Ermessinda - 162
Esagila - 26, 37, 38
Esaldaios - 72
Esau - 66, 71
Eschil - 21, 23
Esclarmonda - 143
euchiţi - 125-126; *vezi şi* mesalieni
Eudemos din Rhodos - 31
Eufrat, fluviul - 56, 107, 110
Eurasia - 56, 99-100
Euripide - 22, 55
Eusebios - 14
Eustratius - 127
Euthymius, patriarhul - 176, 177
Euthymius din Peribleptos (Acmonia) - 122-125, 130
Euthymius Zigabenus - 130, 184, 185, 187, 196
Eva - 31, 46, 70, 72, 73, 87, 189
Evans, Arthur - 182
evrei - 13, 36, 38-39, 41, 46, 66, 119, 142
Ezdra - 41
Ezida - 26, 36, 38

F

Fanuel, arhanghelul - 42
farisei - 196
Fars - 94
Fatimizi (dinastia) - 111, 121
Fenicia - 24, 32
Ficino, Marsilio - 15
Filadelfia - 140, 146, 147
Filip August, regele Franţei - 153, 155, 156
filistini - 42
Flandra - 141, 158
Florenţa - 15, 145, 148, 157, 177
Foix - 160, 166
franci - 102, 103, 108, 109, 111, 112
franciscani - 169, 171, 176
francmasoni - 5
Franţa - 135-140, 141-143, 154-156, 158-162
Frederic I Barbarossa, împăratul - 143
Frederic al II-lea, împăratul - 157-161, 165-166
Frederico al III-lea, rege al Siciliei - 166
Frigia - 22, 68, 107, 122
Fujian - 93

G

Gabriel, arhanghelul - 42
Gabriel-Radomir, ţar al Bulgariei - 121, 122
Galia - 102
Gandhara - 57
Gayomart - 29
Genova - 139
Georgia - 78, 84
Geralda de Lavaur - 154
Gerard - 168
Gerbert d'Aurillac - *vezi* Silvestru al II-lea, papa
Germania - 141, 158
Germanus, patriarh al Constantinopolului (la Niceea) - 163
geţi - 20, 21
Ghennadius Scholarius, patriarh al Constantinopolului - 177, 179
ghibelini - 165
Ghilgameş - 62
Gioacchino da Fiore - 146, 168
Glykas, Mihail - 132
gnosticism - 6, 13, 58, 67, 68-75, 81, 85, 98, 117, 187, 195
goţi - 7, 99, 100
Grecia - 5, 7, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 48, 51, 52, 55, 60, 97, 121, 139

Grigore al IX-lea, papa - 157, 158, 159, 163-164, 172
Grigore Akyndinos - 173, 174
Grigore Luminătorul, Sfîntul - 78
Grigore Palamas, Sfîntul - 173, 174
Gryphius, Andreas - 104
guelfi - 165-166
Gui, Bernard - 144, 166
Guilhabert de Castres - 160, 161
Guillaume Bélibaste - 166
Guthrie, W. - 21

H

Hadhayans - 19, 62
Haggadah - 65
al-Hakim, calif - 121
Ham - 14, 70
Hamistagan - 19
Harran - 36
hasidiţi - 54
Hattin - 151
hebdomadă - 71
Helios - 22, 56, 61
Helespont - 26
Henric (Imre), rege al Ungariei - 163
Henric, abate de Clairvaux - 143
Henric Călugărul - 138, 139
Henric I Păsărarul, rege al Germaniei - 112
Henric al III-lea, rege al Angliei - 159
Heracles - 53, 55, 57
Heraclius, împăratul - 77, 100
Hermes - 61
Hermes Trismegistus - 15
Herodot - 7, 20, 21, 25, 27
Herţegovina - 169, 177, 179, 180, 181
hinduism - 15, 56, 83
Hippolytus, Sfîntul - 24, 69, 72, 73, 81
Hohenstaufen, dinastia - 157, 162, 165, 166
Honorius al III-lea, papa - 156, 157, 163
Horaţiu - 136
Hormizd I, rege al Persiei - 84
Hristos - 5, 11, 111; a Doua Venire - 68; bogomilism - 115-116, 118, 190, 196, 197; cristologie albigenză - 193; crucificare - 69, 77, 87, 88, 190; dualism - 194-195; în maniheism - 83, 87-88; în tradiţia gnostică - 68, 69, 70, 71, 73, 74; monofizism - 78; nestorianism - 78; paulicieni - 95; şi Maria Magdalena - 194, 195; şi Satan - 66-68
Hrvoje Vukčić, duce - 168
Hsiung-nu - 55
Hugo Etherianus - 133
Hugo de Lusignan - 159
Hum (Herţegovina) - 169
huni - 7, 55, 97, 99
Hussein, imam - 77

I

Iacob Ţenţal - 119
Iacov - 71, 74
Ibn al-Nadîm - 85, 101
iconoclasm - 103, 104, 105
iconofili - 105, 107
Ieremia (preot şi autor al unei apocrife) - 119
Ieremia (profetul) - 14, 43
Ierusalim - 36, 38, 39, 41, 44, 54, 65, 76, 104, 128, 151, 163, 194, 196, 197
Iisus - *vezi* Hristos
Iezechiel - 193
Ilarion, Sfîntul - 132
Ilie - 190
Illyricum - 97
Imperiul bizantin - bogomilismul - 6, 120-122, 124, 127-128, 131, 133; cruciada a patra - 151, 152; înfruntarea cu Biserica catolică (romană) - 109; legăturile cu Apusul - 139; maniheenii (persecutarea lor) - 91; mesalieni - 96-97; misticii isihaşti - 173-175; Paleologi (restaurarea dinastiei) - 173; paulicienii - 94-96; păgînismul - 106; perşii (ameninţarea) - 76, 77, 97; procesele de erezie - 127; recucerirea Balcanilor -

97, 120-122; şi Imperiul bulgar - 6, 99, 103-105
Imperiul caldeean - 36, 37
Imperiul carolingian - 108, 111, 112
Imperiul maurian - 52
Imperiul otoman - 6, 176-177, 180-182, 184
Imperiul roman - 7, 55-56, 57, 58-60, 61-65, 76-78, 83, 90, 91, 100
Imperiul romano-german - 113, 139, 143, 157, 178, 179
Imperiul sassanid - 29, 75, 76-79, 83, 94, 97, 100, 102
Imperiul uigur - 92, 93, 108, 117
Inchiziţia - 6, 157-160, 165-167, 171, 172
India - 15, 20, 25, 51, 52, 55, 83, 94
Indus, fluviul - 26
Inocenţiu al III-lea, papa - 148, 151-152, 153-155
Inocenţiu al IV-lea, papa - 160-162, 164, 166
Ioan al X-lea, papa - 113
Ioan al XXII-lea, papa - 170, 171
Ioan Anghelos - 164
Ioan Botezătorul - 116, 153, 190, 196
Ioan Camaterus - 132
Ioan Exarhul - 113
Ioan Geometrul - 121
Ioan Gură de Aur, Sfîntul - 123
Ioan Iudeul - 140, 148
Ioan de Lugio - 195
Ioan, rege al Angliei - 152, 155
Ioan Tzimiskes, împăratul - 120
Ioan Tzurillas - 124
Iosif (catharul) - 140
Iosif (fiul Rahelei) - 196
Iosua - 40, 42
Iran (Persia) - 7, 11; Alexandru cel Mare şi victoriile sale în - 51-52; cultul lui Mithra - 61; dinastia arsacidă - 54-55, 56, 75, 76; elenismul în - 51-52; Imperiul sassanid - 29, 75, 76-80; influenţa asupra iudaismului - 41-42, 44; invadarea Babilonului - 37-39; maniheismul - 83-84; răspîndirea islamismului - 94; zoroastrismul în - 14, 25-32, 94-95
Irineu - 69, 70, 73
Irod, rege al Israelului - 196-197
Isaac - 46, 71, 74
Isaac Comnenus - 128
Isaia - 43
Ishtar - 14
Isis - 52
Iskander - 51
islam - 13, 14, 77, 93, 94, 101, 110-111, 180-182, 183, 184; *vezi şi* şiiţi, sunniţi
ismailism - 111, 112
Israel - 25, 27, 39-41, 42-43, 48, 49, 66, 195
Istakhar - 75, 77
Italia - 20, 59, 101, 139-141, 145-148, 157, 162, 165, 172, 173, 192, 193
Iuda Iscarioteanul - 67, 71
iudaism - 13, 41-45, 48-49, 54, 66, 80-82, 101
iudaizanţi - 175
Iudeea - 36, 38, 40, 54, 195
Iulian Apostatul, împăratul - 60, 76, 110
Iustinian I, împăratul - 78, 91, 94, 97
Iustinian al II-lea, împăratul - 103
Ivan Alexandru, ţar al Bulgariei - 175
Ivan Asan al II-lea, ţar al Bulgariei - 163
Ivan cel Groaznic, ţar al Rusiei - 101
Ivan Vladislav, ţar al Bulgariei - 121, 122

J

Jambres - 118
Jannes - 118
Japonia - 57
Jaxartes, fluviul - 100
Jeanne de Toulouse - 165
Johannes de Casamaris - 152
Judecata de Apoi - 18, 19, 24, **41**, **48**, **88**, 90, 191, 193
Juvenal - 58, 136

K

kabbala - 142
Kalocsa, arhiepiscopia de - 163, 164
Kama - 101
Kanişka I, rege kuşan - 57
Karbeas - 107, 108, 110
karmaţi - 112
Kavad-Širuya, rege al Persiei - 77
Kerci, Strîmtoarea - 53
Kerdēr - 80, 84, 90
khazari - 100, 101, 120
Khosrou I, rege al Persiei - 78
Khosrou al II-lea, rege al Persiei - 76, 77
Kiev (Rusia kieveană) - 120, 122
kirghizi - 92
Korah - 71
Korassan - 112
Kosovo Polje, bătălia de la, (1389) - 177
Köln - 138-139, 140, 141, 168
Krum - 104
Kubrat, han al Bulgariei - 100
kudugeri - 177, 179
Kulin, ban al Bosniei - 152, 163, 164
kuşan (Imperiul) - 55-58, 60, 83, 92, 102

L

Ladislau al IV-lea, rege al Ungariei - 169
Ladislau de Neapole - 178, 179
Lambert, M. - 139
Languedoc - 6, 138, 139, 141-144, 147-153, 155-166, 168, 171, 186, 193
Lao-zi - 93
Larissa - 121, 126
Lateran, al III-lea Conciliu (1179) - 143
Lavaur - 154
Lazăr - 175
Lazăr, cneaz al Serbiei - 177
Le Mans - 138
Leon al III-lea, împăratul - 107
Leon al VI-lea, împăratul - 106
Leontius din Balbissa - 131
Lesbos - 21
Leutard - 136
leviţi - 27
Licia - 125
Licurg, rege al Traciei - 20, 21
Lidia - 146
Liège - 139
Lombardia - 138, 140, 144, 145, 147, 148, 157-159, 161, 165, 168, 171, 186
Lotusul Alb, secta - 93
Lucifer - 5, 38, 167, 191-194; *vezi şi* Diavolul, Samael, Satan
Lucius al III-lea, papa - 142, 143
Ludovic al VII-lea, rege al Franţei - 143
Ludovic al VIII-lea, rege al Franţei - 156
Ludovic al IX-lea cel Sfînt, rege al Franţei - 156, 159, 161
Ludovic Germanul, rege al francilor de răsărit - 108
Ludovic cel Mare, rege al Ungariei - 172, 176
Ludovic cel Pios, împăratul - 108, 136
Lyon - 154, 170, 179

M

macabei - 54, 55
Macedonia - 25, 51, 52, 76, 117, 121, 132, 145
maghiari - 113
Magi - 27, 28, 31, 32, 46, 51, 54, 60, 61, 77, 80, 83, 84, 90
Mahdi - 111, 112
Mahmi - 34
Mahomed, profetul - 88, 111
Mahomed al II-lea Cuceritorul, sultanul - 180
Maitreya - 57, 58, 93
Manfred, rege al Siciliei - 166
Mani - 11, 75, 80-86, 88-90, 92-93, 106, 119, 125, 128
maniheism - 6, 7, 8, 80, 187; aleşii - 89-90; bogomilismul şi - 117, 118; cosmologie - 85-88; dualism - 11, 85; Imperiul uigur şi - 92, 93, 108, 117; influenţe asupra - 83, 85, 89; în Babilonia - 92, 112; în China -

85; mesalienii şi - 96; originile - 80-83; paulicienii şi - 95-96; persecutarea - 84, 90-91, 92-93; răspîndirea - 83-84, 90-91, 92-93; supravieţuirea în Bizanţ - 94; *vezi şi* neomaniheism
Manuel I Comnenus, împăratul - 131, 132, 133
Manuscrisele de la Marea Moartă - 40, 47, 49
Marcion, marcionism - 71, 85, 117
Marco Polo - 93
Marduk - 26, 36-38, 52
Marco Groparul - 140, 147, 148
Marea Caspică - 26, 100
Marea Neagră - 53, 77
Maria, Fecioara - 95, 116, 137, 185
Maria Magdalena - 194, 195
Marthana - 81
Marthous - 81
Martianus Capella - 20
Mašya şi Mašyanang - 31
mesalieni - 94, 96, 97, 117, 125-127, 130, 173, 174; *vezi şi* entuziaşti, euchiţi
Mastema - 45, 46
Mathieu din Paris - 158
mauri - 111
mazdeism - *vezi* zoroastrism
Mecca - 112
Media, mezi - 25, 27, 37, 61
Mela Pomponius - 20
Melangeia - 146
Melhisedec - 70
Melitene - 107
Menadele - 21, 22
Merovingieni - 99, 101, 102, 105, 109
Mesia - 39, 40, 85, 88
Mesopotamia - 11, 25, 26, 28, 37, 40, 52, 54, 55, 62, 64, 83, 85, 90, 92, 96, 102, 112
Metodiu, Sfîntul - 113
Mihael, arhanghelul - 42, 48, 49, 66-68, 73, 167, 183, 190, 192
Mihail I Rangabe, împăratul - 104, 107
Mihail al II-lea, patriarh al Constantinopolului - 131
Mihail al III-lea, împăratul - 108, 109, 173
Midi - 161
Milano - 137, 140, 165
Milano (Edictul de la, 313) - 77
Minerve - 154
Ming (dinastia) - 93
mistici isihaşti - 173-176
Mitra - 15, 64
Mithra, mithraism - 28, 29, 52, 55, 56, 58-65, 76, 87, 90, 118
Moise - 43, 46, 66, 111, 118, 189, 190, 192
Moise (fratele lui Samuel) - 121
Moloh (Molek) - 32
Moneta din Cremona - 187
mongoli - 93, 101
monofiziţi - 78, 94, 127, 132
Montaillou - 9
Montauban - 154
Montfort - 136, 137
Montségur - 6, 8, 149, 160, 161, 162
Mosio - 148
Murad I, sultanul - 177

N

naaseni - 72, 73
Nabucodonosor, împărat al Babilonului - 36, 39
Namrael - 87
Naqsh-i Rustam - 80, 83, 84
Narbonne - 150, 158, 159
Nazaret - 197
Nazarius, episcop de Concorezzo - 148, 186
Neemia - 41
Nemanjici, dinastia - 133, 172
neomaniheism - 6, 8, 9, 94, 98
neoplatonism - 127
Nergal - 32, 55, 61, 64
nestorianism - 78, 92, 93
Niceea - 163
Nicolae al III-lea, papa - 169
Nicolae al V-lea, papa - 179
Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 15

Nifon - 131, 147
Nifon Scorpionul - 174
Nikephoros I, împăratul - 104, 107
Nikephoros Gregoras - 173, 174
Niketas, *Papa* - 145-147, 149, 168
Nil, fluviul - 26
Nilus Calabrezul - 127
Nimrod - 14
Ninoslav, banul - 164, 165, 169
Noe - 70, 87, 111, 190, 192
normanzi - 102, 137
Norul Alb, secta - 93
Noul Testament - 36, 68, 44
Nubia - 26

O

Obolensky, D. - 184
ofiţi - 73
Oiagros, regele Traciei - 20
Olimpul lician - 60
Olympiodorus - 22
omayyazi - 77, 92, 94, 99, 102, 111
Opsikion - 125
Oracolele sibiline - 47, 51
Orfeu - 15, 20-23
orfism - 13, 20-25, 32, 97
Origene - 68
Orion - 62
Orléans - 136-137, 167
Ohrmazd - 17-18, 23-24, 28-35, 44, 49, 55, 59, 64, 65, 75, 78-79, 84, 86-87, 118; *vezi şi* Ahura Mazdā
Ordinul Dragonului - 178, 179
Oronte, fluviul - 58
Osiris - 22, 52, 58
ostrogoţi - 97, 99, 100
Otto cel Mare, împăratul - 113
Oxford - 141
Oxus, fluviul - 14, 92, 100

P

palamism - 173-174
Paleologii, dinastia - 173
Palestina - 40, 52, 53, 54, 77, 81, 103, 111
Pamir - 100
Paris, Pacea de la (1229) - 156, 157, 159, 160
parni - 54
parşi - 17
Parţia - 54, 56, 81
Paşte evreiesc, primul - 46
patarini - 133, 141, 143, 146, 152, 163, 170, 172, 176, 178-183
paulicieni - 94-97, 104, 107-110, 116-117, 120, 124, 128, 130, 132, 133, 141, 149, 151, 183
Pavel, Sfîntul - 66, 81, 83, 95, 116
Părinţi ai Bisericii (Sfinţii) - 67, 68, 85, 123, 187
pecenegi - 114, 120
Pedro al II-lea, regele Aragonului - 152, 155
Pelopones - 97, 106, 146
Penteu, regele Tebei - 22
peraţi - 73
Peribleptos, mănăstirea - 122, 131
Persefona - 22
Persepolis - 26, 51, 61, 75, 83
Persia - *vezi* Iran
Petracius - 147, 148
Petru, Sfîntul - 67, 111, 123, 168
Petru, ţar al Bulgariei - 114, 115, 120
Petru Comestor - 14
Petru din Sicilia - 109
Philippa, contesă de Foix - 143
Philippopolis - 120, 128
Phudul - 176
phundagiagites - 125
Piemont - 170, 172
Pierre Autier - 166
Pierre de Bruis - 138
Pierre de Castelnau - 153, 160, 161
Pierre Roger de Mirepoix - 160, 161
Pindar - 21
Pirinei - 9, 138, 160, 162, 166
Piropul - 176
Pistis Sophia - 71
Pius al II-lea, papa - 170

Platon - 12-14, 23-25, 64, 127
platonism - 24, 61, 63, 127
Plotin - 127
Plutarh - 35, 52, 59-60, 64
Pompei - 60
Pontul Euxin - *vezi* Marea Neagră
Porfir - 62, 65
Proclus - 127
Procopius din Cezareea - 91, 97
Provence - 140, 142, 155
Psellos, Mihail - 118, 125-127, 177
Ptolemei, dinastia - 51, 52, 53
publicani - 141; *vezi şi* paulicieni
Punjab - 27, 52
Pitagora, pitagorismul - 13, 15, 22, 24

Q

Qumrān (secta de la) - 47-48

R

Rabelais, François - 8
Rački, F. - 163
Rafael, arhanghelul - 42
Raheas - 124
Rahela - 196, 197
Ralph cel Pleşuv - 138
Ranieri Sacconi - 145, 146, 149, 162, 163, 187
Raymond Aguilher - 161
Raymond al IV-lea, conte de Toulouse - 142
Raymond al V-lea, conte de Toulouse - 143, 144
Raymond al VI-lea, conte de Toulouse - 141-143, 152-156
Raymond al VII-lea, conte de Toulouse - 156, 158-162, 165
Raymond de Alfaro - 160
Raymond de Pereille - 160, 161
Raymond-Roger, conte de Foix - 141, 156
Raymond Roger Trencavel, viconte de Béziers - 143, 154, 156, 157
Raymond Trencavel - 156-160
Razès - 156, 157, 159
Reforma - 5, 11
Renan, Ernest - 60
Renaşterea - 5, 15
Rhea-Demeter - 22
Rin, ţinutul - 138, 141
Robert de Auxerre - 7
Robert Bulgarul - 158
Robert cel Pios, regele Franţei - 136
Roger-Bernard al II-lea de Foix - 162
Roger Trencavel al II-lea, viconte de Béziers - 141
Rohde, Erwin - 21
Roma - 91, 100, 136, 152, 168, 179
Romanus Lecapenus, împăratul - 113, 114
rosicrucieni - 5
Runciman, Sir Stephen - 147
Rusia - 100, 113, 119, 120, 122

S

Sabazios - 52
saduchei - 196
Saint-Félix-de-Caraman - 144, 146, 149
Saint-Gilles - 138, 154
Saklas - 87
Saladin - 151
Samael - 66, 70, 71, 73, 188, 189, 190; *vezi şi* Lucifer, Satan, Satanael, Diavol
Samaria - 194
Samarkand - 92, 112
Samothrace (samothracice) - 52, 106
Samuel, ţarul Bulgariei - 121, 122, 126
Santabarenus - 109
Saošyant - 18, 19, 52, 58, 62
Sarajevo (Vrhbosna) - 164
sarazini - 103, 146
Sardinia - 136
sarmaţi - 53, 55, 100
Satan - 5, 12, 36, 42-46, 49, 65-68, 88, 96, 124, 138, 167, 188-192, 195-196; *vezi şi* Diavol, Lucifer, Samael, Satanael
Satanael - 114, 118, 126, 128-129, 150, 190
Saul - 43
Sava, Sfîntul - 133
Schopenhauer, Arthur - 14
sciţi - 7, 27, 53

sclavini - 141
seleucizi - 51, 52, 53-54
Selim I cel Cumplit, sultanul - 177, 182
selgiucizi, turci - 122
Sem - 87
Semiramis - 14
Semyaza - 45
Sennacherib, rege al Asiriei - 38, 104
Serbia - 113, 114, 133, 169, 172, 173, 176-177
Sergius - 95, 107
Seth - 70, 73, 87, 89
Shutil - 110
Sibyrreot - 125
Sicilia - 127, 137, 166
Sigismund, împăratul - 177, 178, 179
Silvestru al II-lea, papa (Gerbert d'Aurillac) - 135-136
Simeon, arhiepiscop de Salonic - 177
Simeon, episcop al *Ecclesiae Drugunthiae* - 147
Simeon Teologul - 127, 131, 173
Simeon, ţar al Bulgariei - 113, 114
Simon de Montfort - 148, 154, 155, 157, 163
Simon din Cyrene - 69
Sin - 36
Siria - 54, 55, 59, 60, 77, 81, 84, 96, 102, 103, 111, 120
Sirmione - 166
Sisinus - 84
slavi - 7, 97, 99, 102, 106
Slavonia - 178
Smirna - 125
sodomiţi - 71
Sogdiana - 51, 54, 55, 79, 92, 100, 112, 118
Solomon, regele Israelului - 39, 91
Sophia - 70, 71, 72, 73
Spania - 91, 97, 102-103, 111, 135-136, 141
Spanta Mainyu - 16, 17, 28
spartocizi, dinastia - 53
Split - 152
Spoleto - 148
Stefan Dragutin, rege al Serbiei - 169
Stefan al IV-lea Dušan, rege al Serbiei - 172
Stefan Nemanja - 132, 133
Stefan Tomaš, rege al Bosniei - 179-181
Stefan Tomašević, rege al Bosniei - 180
Stefan Vukčić (herţogul Stefan) - 179-182
Stephen de St. Thibery - 160
Stjepan Kotroman - 169
Stjepan Kotromanić, ban al Bosniei - 169, 172
Strymon (Struma), rîul - 76
Subotin - 110
Sudan - 27
Suibert - 165
Sumer - 37
sunniţi - 111, 181
Sviatoslav, duce (cneaz) al Kievului - 120
Sydor Fryazin (Francul) - 119
Šahrbanu - 77
Šapur I, rege al Persiei - 80, 83, 84, 93, 128
Šapur al II-lea, rege al Persiei - 76, 77, 78
Śākyamuni - 57
Śiva - 56, 57

Ş

Şamaş - 32, 61
şiiţi - 77, 99, 111
Ştefan (preot şi eretic) - 175
Ştefan, Sfîntul, regele Ungariei - 113

T

Talmud - 42, 65
Tanchelm din Anvers - 138
Tang, dinastia - 92, 93, 108
taoism - 89, 93
Tarim, bazinul - 92
Tarsus - 107
tauroctonia - 62, 63
tătari - 164
Teba - 22
Tento - 160
Theophilact Lecapenus, patriarh al Constantinopolului - 115, 120

Tertulian - 67
Tervel, han al Bulgariei - 103
Tessalia - 121, 126
Theodor bar Kōnai - 85
Theodoret - 175
Theodosius (ereticul) - 175
Theodosius cel Mare, împăratul - 77, 91
Theodosius din Trnovo, Sfîntul - 174, 175
Tibet - 57, 93
Tibrikê - 107, 109, 110
Tibru, fluviul - 58
Tiridates al IV-lea, rege al Armeniei - 78
titani - 22, 23
Titus, împăratul - 54
Toma, patriarhul Antiohiei - 120
Torquemada, cardinalul - 168, 180
Toscana - 140, 147, 148
Toulouse - 138, 139, 140, 143, 144, 145, 154-160, 162, 166
Toynbee, Arnold - 122
Tracesion - 124
Tracia, traci - 7, 20-22, 25, 96-97, 106-107, 109, 117, 120, 125-126, 128, 140, 145, 149, 174, 177, 183
Trebizonda - 151
Treviso - 140, 147
Trnovo - 177
Turfan - 85, 197
Torino - 172
Tvrtko I, rege al Bosniei - 172, 177
Tvrtko al II-lea, rege al Bosniei - 178
Tyr - 68

Ţ

Ţara Românească - 176
Ţara Sfîntă (Palestina) - 54, 142-143
Ţările de Jos - 138, 139

U

Ucraina - 6, 7, 27, 99, 100, 114
Ugrin, arhiepiscop de Kalocsa - 163, 164
Ungaria - 113, 149, 152, 163-165, 169, 170, 172, 178, 181
Ural, Munţii - 101
Urban al II-lea, papa - 127
Urban al V-lea, papa - 168
Uriel, arhanghelul - 42

V

Valaam - 14, 40, 42, 68
valdenzi - 142
Valens, împăratul - 100, 104
Valentin - 71
Valerian, împăratul - 83
Varlaam din Calabria - 173, 174
Vasile I, împăratul - 110
Vasile al II-lea, împăratul - 121, 122
Vasile Doctorul - 119, 126, 128-131, 187
Vechiul Testament - 5, 25, 38, 44, 71, 116, 135, 138, 152, 187, 190, 192, 195, 196
Veghetorii - 45, 46
Veneto - 148
Veneţia - 139
Veniamin (fiul Rahelei) - 197
Vergiliu - 23, 136
Verona - 143, 157
Vézelay - 141
Vicenza - 145, 148
Viena - 177
Vilgard din Ravenna - 136, 138
vizigoţi - 100, 102
Vladimir - 110, 111
Volga, fluviul - 101
Voltaire, François de - 8

W

William Arnold - 160, 161
William din Newburgh - 141

X

Xerxes cel Mare, regele Persiei - 26, 27, 51

Y

Yahve - 25, 38-39, 42-44, 46, 68, 72, 195
Yaldabaoth - 71, 72, 73

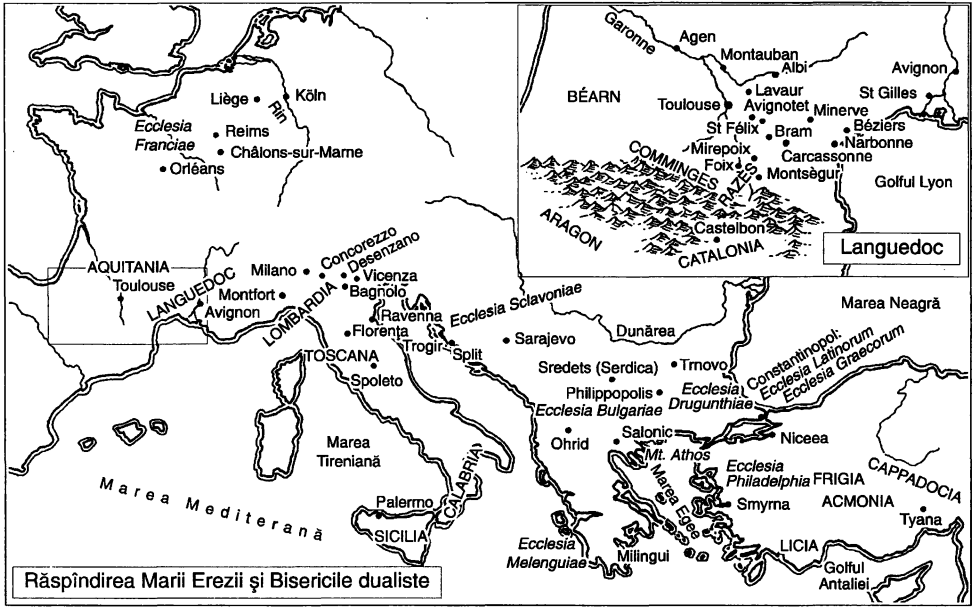
yatukih (vrăjitorie) - 79
yazata - 17, 28, 78
Yazdagird al III-lea, rege al Persiei - 77
Yazid, califul - 99
yueh-chi - 55

Z

Zaharia - 39
Zaehner, R. - 118, 125
Zeus - 22, 28, 51, 55
zoroastrism - dualism - 12, 15-20, 24, 28-31, 44, 48-49, 59, 75; influenţa asupra budismului - 58; influenţa asupra iudaismului - 41-42, 44; influenţa asupra sectei de la Qumrān - 48; în Armenia - 78, 94; în epoca arsacidă - 54; în Imperiul ahemenid - 26-32; opoziţia faţă de maniheism - 84, 85; pierderea statutului de religie oficială în Iran - 94; restaurarea prezisă - 111-112, 117; şi căderea Imperiului persan - 52; şi Imperiul sassanid - 75-78, 80; şi mithraismul - 59, 61, 63, 64; şi zurvanismul - 32-35
Zoroastru - 11, 13-19, 24-25, 27-28, 31, 35, 59, 70, 80, 83, 87, 89, 112, 117
Zorobabel - 39, 40
Zurvan - 32-35, 48, 64, 79, 81, 86, 118
zurvanism - 32-35, 44, 48, 59, 79, 86, 118, 125

Asia est-mediteraneană şi de sud-vest 500 î.Hr. – 500 d.Hr.

Lumea balcano-bizantină în Evul Mediu timpuriu



Răspîndirea Marii Erezii şi Bisericile dualiste

CUPRINS

Prefaţă 5

Capitolul I

REFORMA DUALISTĂ 11

Cele două principii 12
Spiritele gemene 13
Trupul şi spiritul 20
Creatorul şi Distrugătorul 25
Părintele luminii şi al întunericului 32
„Unsul lui Dumnezeu" şi „Regele Babilonului" 36
Creatorul şi Acuzatorul 42
Prinţul Luminii şi Îngerul Întunericului 45

Capitolul al II-lea

SINCRETISM ŞI ORTODOXIE 51

Trei imperii 53
Sincretismul în Orient 56
Mithra Mijlocitorul 59
Mihael şi Samael 65
Demiurgul şi Mîntuitorul 68
Tronul şi altarul 75
Profetul din Babilon 80
Părintele Măreţiei şi Prinţul Întunericului 85
Răspîndirea „Religiei Luminii" 89
Succesorii din Bizanţ 94

Capitolul al III-lea

APARIŢIA MARII EREZII 99

Din stepă în Balcani 99
Hani şi împăraţi 103
Păgînism, erezie şi creştinism 106
Roma, Constantinopol şi Tibrikê 108
Sărbătoarea lui Zoroastru 111

Originile „beznei maniheiste” 114
Misterul începuturilor bogomilismului 117
Vremuri tulburi 120
Erezia în Anatolia 122
Cele trei principii ale euchiţilor traci 125
Cruciadele lui Alexius Comnenus 127
Procesele din Constantinopol 130
Manuel Comnenus şi Stefan Nemanja 132

Capitolul al IV-lea
COMUNIUNEA DUALISTĂ 135

Erezia în Occident 135
Apariţia catharismului 138
Mişcarea cathară din Languedoc 141
Conciliul de la Saint-Félix şi Bisericile dualiste 144
Schisma 146

Capitolul al V-lea
CRUCIADA ÎMPOTRIVA DUALISMULUI 151

Concilii şi cruciade 152
Reprimare şi rezistenţă 157
Căderea cetăţii Montségur 160
Roma şi erezia din Balcani 163
Declinul mişcării cathare 165
Un antipapă 167
Biserica bosniacă şi *Ecclesia Sclavoniae* 169
Misticii isihaşti şi bogomilii 173
Erezie şi politică în Bosnia 177
Soarta dualismului în Balcani 182

Capitolul al VI-lea
LEGENDELE DUALISTE 185

Hristos-Mihael şi Samael-Satan 187
Bunul Dumnezeu şi Dumnezeul răului 192
Betleem şi Capernaum 196

Note 199
Bibliografie selectivă 245
Index 257
Hărţi 273

POLIROM

HISTORIA

«Istoria religioasă a Europei medievale este plină de probleme nerezolvate şi de situaţii complexe care n-au fost în întregime analizate. S-ar părea că problemele religioase cele mai complicate şi mai controversate sînt cele puse de apariţia şi dezvoltarea rapidă a dualismului medieval, Marea Erezie a bogomililor şi a catharilor. Procesul de evoluţie prin care o doctrină dualistă ascetică şi mistică în cel mai înalt grad a ajuns o puternică forţă socială şi istorică, ba chiar o ameninţare la adresa supremaţiei Bisericii din diferite zone ale Europei, a fost un fenomen care a ridicat destule semne de întrebare, nu numai din perspectiva religiei.» (Yuri Stoyanov)

Prilejuind o lectură fascinantă, Yuri Stoyanov schiţează o istorie a dualismului religios, de la revelaţiile lui Zoroastru şi ale orficilor, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, misterele mithraice şi învăţăturile gnostice, pînă la surprinzătoarea sa revigorare din Evul Mediu. Depăşind preconcepţiile teologice, ideologice sau chiar naţionaliste care au influenţat în mod nefericit multe dintre studiile referitoare la Marea Erezie, cartea lui Stoyanov oferă o sinteză a informaţiilor existente, încadrate în contextul lor istoric şi religios şi completate cu un număr considerabil de informaţii şi teorii de dată recentă. A rezultat o lucrare de primă importanţă pentru toţi cei interesaţi de istoria dualismului religios, realizată de unul dintre cei mai competenţi specialişti în domeniu.

- **Reforma dualistă**
- **Sincretism şi ortodoxie**
- **Apariţia Marii Erezii**
- **Comuniunea dualistă**
- **Cruciada împotriva dualismului**
- **Legendele dualiste**

Editura POLIROM
ISBN 973-683-350-X